

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Diplomová práce

# **Modlitba u svatého Augustina**

**Jan Poříz**

Vedoucí diplomové práce: **Doc. ThDr. Václav Ventura, ThD.**

Praha 2009

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.*

V Praze dne 30. dubna 2009

Jan Poříz

# Obsah

Předmluva.....	2
1. Na pomezí nového věku.....	3
1.1. Politická situace.....	3
1.2. Situace v církvi.....	7
1.3. Pojednání o modlitbě před svatým Augustinem.....	11
2. Sv. Augustin – intelektuál, pastýř a muž modlitby.....	13
2.1. Dětství a dospívání.....	13
2.2. Na cestě za pravdou.....	14
2.3. Objev niternosti.....	17
2.4. Na cestě ke křtu.....	19
2.5. Křest a návrat do Afriky.....	26
2.6. V letech kněžské a biskupské služby.....	28
2.7. Na konci života.....	32
3. Augustinova reflexe o modlitbě a duchovním životě.....	35
3.1. Antropologické základy.....	35
3.2. Sestup do sebe a výstup k Bohu – stupně duchovního života.....	38
3.2.1. Zkušenost v Ostii.....	43
3.3. Duchovní život – život ve víře, naději a v lásce.....	47
3.4. Role Krista – Prostředníka.....	53
3.5. Způsoby modlitby.....	55
3.5.1. Modlitba klanění.....	56
3.5.2. Modlitba chvály.....	57
3.5.3. Modlitba děků.....	60
3.5.4. Modlitba za usmíření.....	63
4. List Probě.....	66
4.1. Adresátka dopisu a důvod sepsání.....	66
4.2. Okolnosti sepsání.....	67
4.3. Teologie listu.....	67
4.3.1. Vztah bohatství a duchovního života.....	68
4.3.2. Obsah prosebné modlitby.....	70
4.3.3. Význam modlitby.....	74
4.3.4. Kdy a jakým způsobem se modlit.....	74
4.3.5. Zvláštní posláni vdovy.....	79
5. Augustinův přínos a aktuálnost nauky.....	81
Resumé: Jan Poříz, Prayer of St. Augustine.....	86
Resumé: Jan Poříz, Modlitba u sv. Augustina.....	87
Prameny a literatura.....	89

## Předmluva

*Když vyslovíme jméno Augustin, většina křesťanů ví, o kom mluvíme. Nejčastěji si představí světáka, který byl zasažen Bohem, revidoval svůj život a stal se velkým biskupem a teologem. Ti vzdělanější často znají i něco z jeho nauky. Nejvíce bývá zmiňována Augustinova nauka o milosti, kterou navazuje zejména na svatého Pavla a předchází Martinu Lutherovi. Občas se v této souvislosti zmíní jeho pesimistické vidění člověka, manželství a sexuality a pozemských skutečností vůbec.*

*Povědomí o Augustinovi jako muži a učiteli modlitby již zdaleka není tak rozšířeno a on sám ani nebývá vnímán jako jeden z největších inspirátorů duchovního života křesťanského západu. Snad je tomu tak proto, že Augustin skutečně nenapsal mnoho spisů, které bychom dnes vnímali jako ryze „duchovní četbu“. Avšak jeho teologické a myslím, že i filosofické myšlení, odráží hloubku jeho duchovního života, který byl nedílnou součástí jeho života. Domnívám se, že bez vědomí hluboké provázanosti Augustinovi teologie a jeho duchovního prožitku, mohou některé teologické teze, předkládané bez tohoto kontextu, zůstat nepochopeny, nebo být zkratkovitě hodnoceny jako přehnané a jednostranné.*

*Chtěl bych proto v této diplomové práci ukázat na Augustina především jako na člověka modlitby. Nebudu se však snažit jeho duchovní nauku zcela „vypreparovat“ z celku jeho myšlení a mluvit jen a pouze o modlitbě. Spíše se pokusím i na ostatní, pro Augustina důležitá témata, dívat ze zorného úhlu jeho duchovního růstu a modlitebního zápasu.*

*Tomuto záměru by měla odpovídat i struktura práce. Mezi historickým úvodem v kapitole první a shrnutím v kapitole páté, umístím tři kapitoly, ve kterých bude jediné téma modlitby rozpracováno z rozdílných úhlů pohledu. Ve druhé kapitole půjde o přehled vývoje Augustinova duchovního života a modlitby od dětství až do smrti. Ve třetí a čtvrté kapitole bude ukázáno, jakým způsobem Augustin modlitbě učil druhé. Ve třetí kapitole přitom půjde spíše o zasazení nauky o modlitbě do kontextu souvisejících témat, ve čtvrté kapitole se pokusím o systematičtější analýzu Listu Probě, jediného Augustinova dílka, věnovaného přímo tématu modlitby. Proto i tato kapitola bude věnována výlučněji tématu modlitby.*

*První kapitola by měla napomoci k zasazení Augustinovi osobnosti do historie, a to jak do dějin obecných tak církevních, pátá kapitola by měla být shrnutím celého tématu a poukazem na aktuální témata.*

## 1. Na pomezí starého a nového světa

Dříve než pojednám o životě modlitby, který Augustin vedl v různých etapách svého života a o jeho pozdějších pokusech o zpracování nauky o modlitbě, pokusím se alespoň nastínit kontext doby, která utvářela jeho myšlení i prožívání. Chtěl bych postupovat takto: Nejprve pojednám o posledním období existence Západořímské říše, od dob císaře Diokleciána, až do jejího pádu, přičemž zmíním nejvýznamnější důvody jejího rozpadu, a to jak vnější, tak vnitřní. Ve druhé části nastíním život církve a její problémy v této době a konečně ve třetí zmíním Augustinovi předchůdce v řadách otců, kteří se pokusili systematicky pojednat o tématu modlitby.

### 1.1. Politická situace

Doba čtvrtého a pátého století byla dobou počátku zásadní proměny evropského kontinentu, postupného přechodu od starověku ke středověku. Tuto skutečnost již dnes, s odstupem mnoha staletí, nelze popřít. Při četbě historických publikací se tento přerod jeví jako cosi přirozeného, co téměř nemohlo nenastat. Avšak lidé, kteří byli proměně vystaveni, nemohli mít tento odstup a jejich doba pro ně proto znamenala čas bojů, jak vnějších, tak vnitřních, a ztrátu jistoty, kterou představovala po staletí trvající římská civilizace. Domnívám se, že tato situace nemohla nemít vliv i na teologii a život církve.<sup>1</sup>

Zásadní změna se odehrála ve třech oblastech. Za prvé se z převážně pohanského římského impéria stávala říše křesťanská, za druhé se tato říše vlivem příchodu cizích kmenů a národů začala přeměňovat ve státní útvar, vzdáleně připomínající pozdější státní zřízení, založené na národnostním principu, a za třetí pokračovalo a prohlubovalo se vzdalování západního a východního světa.

Posledním výrazným pokusem o reformu celé říše a udržení pohanského náboženství, znamenala vláda císaře Diokleciána. Tento císař rozdělil říši v tetrarchii a ustanovil své spoluvladaře – zástupce císařů, neboli, caesary.<sup>2</sup> Potlačil také úspěšně povstání v Británii

---

<sup>1</sup> I mnozí z otců se domnívali, že konec světa přijde co nevidět a uváděli proto i různé důvody. Zatímco Jeroným či Tertulián tvrdili, že svět je přelidněn, Augustin se domníval, že se již naplňuje počet vyvolených pro obec Boží. Z tohoto přesvědčení vyvozoval i teologické a asketické závěry. Ve vidině rychlého nastolení Božího království byl například velmi skeptický k potřebě darovat život příštím generacím. Srv.: *De bono coniugali* 10,10. (PL 40, 381) Domnívám se, že za mnohými názory otců, pro nás těžko přijatelnými, můžeme vnímat právě intuici o další neudržitelnosti organizace světového řádu, kterou představovala římská říše – jejich svět – a její blížící se konec.

<sup>2</sup> Srv.: Michael Grant: *Dějiny antického Říma*, BB art, Praha 1999, 331.

(287-296) a Egyptě (293-4 a 297-8) a od roku 302 podnikal úspěšné výpravy na Rýn a Dunaj.<sup>3</sup> Vydržování mohutného vojska však vedlo k růstu daňového zatížení, což byla jedna z věcí, která se pro Řím stala osudnou, jak bude ještě ukázáno.

Další kapitolou je Diokleciánův vztah ke křesťanství. Císař si zvolil za svého osobního druha a patrona své rodiny Jupitera. Pohanství oživoval na státním základě a křesťanství krutě pronásledoval. Církev se však již v předchozím období klidu značně rozrostla, především ve městech. Věřící nejčastěji patřili mezi nižší a střední třídu. V samotném Římě vzrostl počet křesťanů z asi 10 000 v roce 200 na troj- nebo čtyřnásobek o sto let později.<sup>4</sup> I proto snaha o jeho potlačení nakonec nebyla úspěšná. Největší pronásledování vypuklo roku 303. Křesťanům bylo zakázáno shromažďování k bohoslužbám a bylo nařizováno zbourání kostelů a spálení posvátných knih.<sup>5</sup>

Jakmile však Dioklecián roku 305 abdikoval, zhroutil se jak systém tetrarchie, tak, o několik let později, i jeho úsilí o upevnění pohanství. V bojích o moc po Diokleciánově abdikaci uspěl Konstantin I., když roku 312 u Mulvijského mostu přemohl Maxentia a stal se jediným panovníkem západu.<sup>6</sup> Konstantin sám chápal své vítězství jako vítězství ve znamení kříže, což již předznamenává jeden z největších mezníků v dějinách církve. Konstantin ji milánským ediktem dal nejen svobodu<sup>7</sup>, ale velmi brzy i nejrůznější výhody a křesťanství se tak stalo protěžovaným náboženstvím.<sup>8</sup>

Po Konstantinově smrti se však náboženské poměry znovu zkomplikovaly. Jeho nástupce Konstancius podporoval ariány a následně Julián, zvaný apostata, v mládí vychován k lásce ke klasické literatuře a pohanským božstvům, dokonce znovu zavedl pohanské kultury.<sup>9</sup>

Po Julianovi nastoupil poslední z významných panovníků západní říše Valentinian I., v náboženských otázkách značně tolerantní. V jeho době se však víc než předtím začal projevovat druhý ze zmiňovaných faktorů, který zapříčinil proměnu tehdejšího světa, totiž příchod cizích kmenů, konkrétně Ostrogótů, Vizigótů a Hunů. Státy Gótů se vytvořili za hranicemi východořímské říše, na území dnešní Ukrajiny a Rumunska. Kolem roku 370 vtrhl

---

<sup>3</sup> Srv.: *Tamtéž*, 332.

<sup>4</sup> Srv.: *Tamtéž*, 336.

<sup>5</sup> Srv.: *Tamtéž*, 339. Srv. také líčení těchto událostí z pera církevního historika a Caesarejského biskupa Eusebia Pamphilia v českém překladu: Ignác Antonín Hrdina: *Texty ke studiu konfesního práva I.*, Karolinum, Praha 2006, 23-25.

<sup>6</sup> V letech 323-4 pak porazil východořímského panovníka Licinia a až do své smrti r. 337 byl samovládcem nad římským světem.

<sup>7</sup> Srv. jeho čs. překlad: *Texty ke studiu konfesního práva I.*, 28-29.

<sup>8</sup> Např.: Kněží byli osvobozeni od obecních dávek a z císařské pokladny se podporovaly kostely v provinciích. Srv.: *Dějiny antického Říma*, 342.

<sup>9</sup> *Dějiny antického Říma*, 348. Srv. také líčení Juliánovi vlády z pera Socrata Scholastica: *Texty ke studiu konfesního práva I.*, 38-40.

na jejich území negermánský kmen Hunů. Ostrogótský stát se zhroutil a 200 000 Vizigótů bylo zahrnuto přes Dunaj na území východořímské říše, kde jim bylo dovoleno se usadit. Odtud se následně dostali na Balkán, který vyplenili. U Hadrianopole v Thrákii porazili vojsko východořímského císaře Valense, který v bitvě padl. Přes Dunaj se pak do říše hrnuly další germánské proudy.<sup>10</sup>

Navzdory zmíněným vpádům se podařilo ještě jednou sjednotit říši pod jediným panovníkem. Stalo se tak roku 394, kdy Theodosius Veliký, vládnoucí do té doby na východě, získal i západní trůn. Pokračovalo však masové usídlování Vizigótů na území říše, což Theodosius dovoľoval pod podmínkou, že budou dodávat vojáky a zemědělské dělníky. Vizigóti se tak stali prvním z germánských kmenů, kterému se dostalo postavení spojence či „federáta“.<sup>11</sup>

Po Theodosiově smrti, k níž došlo roku 395, se říše znovu rozpadla, tentokrát již natrvalo. Formálně byla vláda na východě a na západě rozdělena mezi dva Theodosiovy syny, ve skutečnosti držel na západě vládu v rukou vojevůdce Stilicho, napůl Říman a napůl Germán.<sup>12</sup> Nezakročil rázně proti vládci Vizigótů Alarichovi, s kterým počítal jako se zálohou v připravovaném tažení na východ. To ovšem Alarichovi dovoľovalo podnikat vpády hluboko do Itálie.

Nejvážnější krize však nastala na sklonku roku 406, kdy se odehrála největší germánská invaze na západě. Přes zamrzlý Rýn přešli příslušníci nejrůznějších kmenů, Vandalů, Suevů, Alanů a Burgundů, porazili římský odpor a pronikli až k Pyrenejím. Stilicho hledal podporu u Alaricha, za což byl nedůvěřivým císařem popraven. Avšak Alarich, zbaven svého spojence opět vyrážel do Itálie a tři roky po sobě přitáhl až k římským hradbám. Napoprvé se spokojil s výpalným, podruhé dosadil loutkového císaře, když však dorazil k městu potřeťi, byly mu zradou otevřeny brány a Alarich vstoupil do města, které nebylo dobyto téměř 800 let.<sup>13</sup> Strávil ve městě tři dny. Jeho vojsko vypálilo část města a pobralo velkou kořist. Alarich sám hodlal napadnout také Afriku, avšak než stačil svůj plán realizovat, zemřel.

Vpád do Afriky tak následoval až o několik let později, konkrétně roku 429, kdy Vandalové přes Galii a Hispánii zaútočili na obilnici říše v severní Africe.<sup>14</sup> Za účelem obrany

---

<sup>10</sup> *Dějiny antického Říma*, 352.

<sup>11</sup> *Tamtéž*, 354.

<sup>12</sup> *Tamtéž*.

<sup>13</sup> *Tamtéž*, 356. Grant tedy ve své knize interpretuje otevření bran města jako zradu. Avšak srv. kap. 4.1. a interpretaci, kterou události dává Prokopius z Caesareje a jakou roli při něm měla sehrát Proba, adresátka nejvýznamnějšího spisu sv. Augustina pojednávajícího o modlitbě.

<sup>14</sup> Toto byl vpád, který prožíval Augustin těsně před svou smrtí roku 430. Srv. kap. 2.7.

se marně spojila vojska východu a západu. Nakonec byla uzavřena dohoda, podle níž byl Vandalům v Mauretánii a Numidii (Maroko a západní Alžírsko) poskytnut status federátů.

Vandalové se však nespokojili ani s tím a roku 439 dobyli Kartágo, co do významu druhé město západního římského světa. Kromě toho získali také kontrolu nad Středozemním mořem. Ani to však nebylo vše. Vláda nad mořem umožnila králi Vandalů Geiserichovi přistát v Ostii a roku 455 se zmocnit Říma, v němž během dvou týdnů ukořistil mnohem větší lup než Alarich. Vandalové tak přispěli k pádu západořímské říše více než kdo jiný.<sup>15</sup>

Již několik měsíců před dobytím Říma byl zabit Valentinian III., který po sobě nezanechal dědice. V následném období bojů o nástupnictví proto docházelo k rychlému střídání vlád.

Jako datum definitivního konce západořímské říše bývá uváděn rok 476. V tomto roce se rozhodl Odoaker, germánský vojevůdce, žádat pro své krajany status federátů a přiděl půdy přímo v Itálii. Když mu nebylo vyhověno, jeho vojáci ho provolali králem Germánů v Itálii. Odoaker se zmocnil Ravenny, kde sídlil císařský dvůr a prohlásil posledního císaře, Romula Augusta, za sesazeného. K pokusu jmenovat nového císaře již nedošlo a na Odoakerovu výzvu byly císařské insignie odeslány konstantinopolskému císaři Zenonovi.<sup>16</sup> Západořímská říše definitivně padla.

Její pád však nebyl pouze důsledkem vnějších výbojů. Řím trpěl celou řadou vnitřních problémů, které se nedařilo řešit. Již byla zmíněna neúměrná daňová zátěž, způsobená nutností vydržovat obrovskou armádu. Nejvíce byla postižena zemědělská chudina<sup>17</sup>, což v posledku vedlo k odcizení těchto lidí vůči státu.<sup>18</sup> Protože rovněž branci pocházeli převážně z tohoto prostředí, chybělo nadšení pro boj, nebo docházelo k vyhýbání se odvodům. Ve 40. letech 5. století začalo být povolávání na vojnu téměř nemožné.<sup>19</sup> Místo mužů proto začaly být vybírány peníze a najímání žoldneři, od roku 382 celé kmeny, které však často původní obyvatelstvo terorizovali a to je za to na oplátku nenávidělo.<sup>20</sup>

Zvyšující se daně a častá praktická nemožnost zajistit si poctivě slušnou obživu vedla některé k sdružování do tlup banditů a lupičů.<sup>21</sup> Jiní se snažili „řešit“ své sociální těžkosti vstupem do církevní služby. Pravděpodobně se nejednalo o zcela výjimečné excesy, neboť existují i dekry císařů, kteří příslušníkům některých profesí církevní službu zapovídají. Valentinián I. tak zakazuje roku 365 vstup do církevní služby pekařům, Valentinián III. roku

---

<sup>15</sup> *Dějiny antického Říma*, 357-360.

<sup>16</sup> *Tamtéž*, 360-361.

<sup>17</sup> *Tamtéž*, 367.

<sup>18</sup> *Tamtéž*, 366.

<sup>19</sup> *Tamtéž*, 365.

<sup>20</sup> *Tamtéž*, 366.

<sup>21</sup> *Tamtéž*, 369.



446 nařizuje opustit službu dělníkům, kteří ještě nepřijali jáhenské svěcení.<sup>22</sup> Císařové zřejmě takto nerozhodovali bez vědomí církevní hierarchie. Jakkoliv tedy zřejmě ani otcové neusilovali o „řešení“ sociální situace nejchudších vrstev jejich klerikalizací, je třeba říci, že se chudých často zastávali. To platí například o svatém Janu Zlatoústém, nebo Salvianovi, presbyteru v Massilii (Marseille), který dokonce spatřoval v materiálním útlaku největší hřích své doby (kolem 400-470) a věřil, že kvůli němu přichází Boží trest.<sup>23</sup>

Posledním nezanedbatelným důvodem pádu Říma bylo postupné odcizování se východu a západu, které se projevovalo nejen v oblasti náboženské a kulturní, o nichž ještě bude řeč, ale i v oblasti vojenské. V dobách rozdělené vlády panovníci nebyli často ochotni přispěchat druhému na pomoc, naopak, byli někdy dokonce připraveni bodnout druhého zezadu.<sup>24</sup>

## 1.2. Situace v církvi

Domnívám se, že v průběhu 4. a 5. století můžeme v církvi sledovat pohyb do značné míry analogický k tomu, který se odehrával v říši.

Po milánském ediktu se církev velmi rychle sžila s říší, což byl proces podporovaný i klasickou výchovou a vzdělaností mnohých z otců – konvertitů. Proto i mnohé vynikající církevní osobnosti této doby vnímali pád Říma jako téměř apokalyptickou událost. S rozpadem říše a příchodem nových kmenů, však začalo nové období života církve, charakterizované misíí právě k těmto národům.

Podobně jako v politické oblasti i v církvi navíc docházelo ke stále hlubšímu odcizování východu a západu.

Podívejme se na každý z nastíněných problémů podrobněji.

Prvním sporným bodem byl vztah církve k říši, postupně sice christianizované, avšak přesto k říši, kde byl vliv starého způsobu života a myšlení stále patrný. Snad nejvýrazněji se to projevovalo v oblasti školství a vzdělanosti. Pohanský vzdělávací systém byl ve 4. století ještě plně „v provozu“. Sám Augustin líčí své boje, kterými musel projít, když se měl vzdát starého způsobu života, do nějž patřilo i jeho povolání rétora, které sebou obnášelo vyučování řecké a římské mytologii.<sup>25</sup> Na druhou stranu si otcové uvědomovali výšku římské kultury. Otázkou však zůstávala možnost oddělení kultury od pohanství, z kterého vyrostla.

---

<sup>22</sup> Srv.: Adalbert Hamman: *La svolta del IV secolo*, in: Angelo di Bernardino (ed.): *Patrologia. I Padri latini (secoli IV-V)*, Marietti, Roma 1992, 12.

<sup>23</sup> Srv.: *Dějiny antického Říma*, 369.

<sup>24</sup> Srv.: *Tamtéž*, 374.

K problému se vyjadřovaly i lokální synody, jako koncil v Kartágu (398), tedy v Augustinově době, který zakazoval věřícím četbu pohanských knih.<sup>26</sup> Problémem ovšem bylo, že na západě, narozdíl od východu, neexistovali ještě školy s vlastním křesťanským systémem výchovy. Průkopníky v této oblasti byli opět někteří z otců, pro něž nahrazovala četba a studium Bible, četbu a studium pohanských autorů. Západní otcové však byli převážně samouky. Ambrož se začal soustavněji vzdělávat až po svém jmenování biskupem, které ho zastihlo ještě jako katechumena, Augustin prošel klasickým vzděláním, filosofickou přípravou a lety osobního hledání. Jeho vlastní inovací v tomto směru bylo založení kláštera kleriků v Hippo, kde se kandidátům kněžství dostávalo důkladného vzdělání.<sup>27</sup> Mnozí z těchto kleriků se později stali biskupy. Tento model vzdělávání brzy přijali i další otcové a jejich církve: Hilarius v Arles, Proculus v Marsiglii, Petr Chrisolog v Ravenně.<sup>28</sup> Jiný, nechtěný podnět, přišel ze strany císaře Juliána Apostaty, který roku 362 zakázal křesťanům vyučovat pohanskou literaturu. I to vedlo k nutnosti hlubšího promyšlení ideálu křesťanské výuky.<sup>29</sup>

Doba 4. a 5. století je rovněž dobou vzniku a ustálení liturgických rodin. Končí tak pomalu doba improvizace, nebo, podle vyjádření svatého Augustina, doba „nezpůsobilých žvanilů“.<sup>30</sup> Tato slova naznačují, že i v oblasti ritu byla nekompetence kleriků značným problémem. Na přelomu 4. a 5. století však již v severní Africe existují *libelli missarum*.<sup>31</sup>

Jinou důležitou otázkou byla otázka míry zasahování světské moci do církevních záležitostí. Je známo, že první ekumenický koncil do Niceje svolal císař Konstantin, i to, že jednal se shromážděnými biskupy a zasahoval tak aktivně do koncilního jednání. Větší sepětí světské a církevní moci bylo běžné na východě, přičemž silnějším partnerem býval stát. Na západě nebyla tato situace zdaleka tak jasná, alespoň tam, kde biskupský stolec zaujímal osoby jako svatý Ambrož. Když do Milána přijel císař Theodosius, svatý biskup ho údajně vykázal z chóru a určil mu místo v lodi kostela, společně s věřícími laiky.<sup>32</sup> Často zmiňované bývá veřejného pokání, které tento biskup císaři uložil po masakru, který způsobil v Soluni.<sup>33</sup> Ambrožovi šlo o osvobození církve od světské nadvlády a o zdůraznění podřízenosti všech

---

<sup>25</sup> Srv.: např. celou 7. a 8. knihu *Confessiones*. (CCL 27, 92-132). Lucas Verheijen (ed.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols, 1990.

<sup>26</sup> *La svolta del IV secolo*, 14.

<sup>27</sup> Srv. pravidla života tohoto kláštera v *Sermones* 355 a 356. (PL 39, 1568-1581)

<sup>28</sup> *La svolta del IV secolo*, 15.

<sup>29</sup> *Tamtéž*.

<sup>30</sup> *Tamtéž*, 21.

<sup>31</sup> *Tamtéž*.

<sup>32</sup> *Tamtéž*, 5. Je zde však zmínka o možném legendárním původu zprávy.

<sup>33</sup> *Tamtéž*.

lidí morálním zákonům na straně jedné a o co nejužší spolupráci se státní mocí na straně druhé.

Druhým z výše zmíněných zvrátů v církvi byla její misijní expanze a evangelizace, v níž hráli důležitou úlohu římsští biskupové. V důsledku toho, že Řím již nebyl sídelním městem císařů, získávali papežové stále významnější pozici, a to i v politické oblasti. To je velmi dobře vidět například na vyjednávání svatého Lva Velikého s Attilou, velitelem Hunů, kteří táhli v polovině 5. století Itálií.<sup>34</sup> Papeži se podařilo vyžádat si schůzku přímo s Attilou, kterého nakonec přesvědčil, aby z Itálie odtáhl. Papež Celestin I. zase vyslal svého legáta do Anglie, aby se zasazoval v boji proti pelagianismu a ustanovil prvního biskupa v Irsku, což ukazuje jasný zájem římských biskupů o univerzální církev.

Zároveň však pokračuje i christianizace centrálních oblastí říše. Velký význam v obraně pohanství dlouho měla římská aristokracie. Důležitou roli v tomto ohledu sehrála konverze osob, jako byli Marius Victorinus<sup>35</sup>, nebo svatý Ambrož a jeho rodina.<sup>36</sup>

Další oblastí, kde ještě rezistence trvala, byl venkov. Úsilím mužů jako byli Ambrož či Augustin však docházelo k evangelizaci venkovských oblastí v okolí jejich biskupských sídel. Svatý Martin se stal prvním misionářem venkova v Galii.

Důležitou součástí úsilí otců o prostoupení každodenního života křesťanstvím bylo kázání. Možností k němu se stávali také svátky vzešlé z náboženského cítění lidu, jako byly Vánoce, slavené na východě od konce třetího století a rozšířené na celou říši ve století čtvrtém, výroční oslavy mučedníků, dny přenesení jejich ostatků, nebo poutě k jejich hrobům či na jiná svatá místa. Často tyto nové svátky nahrazovaly původní svátky pohanské, jejichž formy v leccčems přebíraly. Zde jsem pravděpodobně u kořenů fenoménu lidové zbožnosti a jejího důležitého místa v procesu christianizace.

Posledním důležitým fenoménem života církve této doby, bylo postupné vzdalování se západu a východu. Narozdíl od dvou předchozích oblastí je to jev, který lze asi jen těžko hodnotit pozitivně. Nebudu se na tomto místě zabývat vývojem vztahů církevně-politických, spíše zmíním otázku spojené s hledáním vlastních cest teologie, spirituality i disciplíny. Rozrůznění v této oblasti a slabá komunikace mezi východem a západem měla totiž velký vliv na jakýsi „Augustinovský monopol“ na západě v následujících staletích.

Hlavní centra teologie ležela v prvních staletích na východě. Otcové západu jako Ambrož či Jeroným čerpaly právě odtud. Opačným směrem však není zájem zdaleka tak zjevný.

---

<sup>34</sup> *Dějiny antického Říma*, 359.

<sup>35</sup> *Srv.: Confess.* 8,2. (CCL 27, 113-115)

<sup>36</sup> *La svolta del IV secolo*, 26.

Augustin zůstal na východě téměř neznám. Například Fotius znal pouze jediný Augustinův spis přeložený do řečtiny.<sup>37</sup>

Zmíněná nutnost pořizovat překlady již naznačila novou situaci, totiž ztrátu společného jazyka. V Římě se řečtina používala do 4. století alespoň v liturgii. Změna nastává v době svatého Damasa I., tedy papeže, který má zásluhu i na revizi latinského biblického překladu, kterou provedl jeho sekretář svatý Jeroným. Chvályhodná snaha přiblížit se k prostým věřícím a umožnit jim hlouběji čerpat z pokladů liturgie a Božího slova je v jeho počinech evidentní, zápornou stránkou věci bylo, že znalost řečtiny se rychle vytrácela. Již roku 430 si papež Celestin I. stěžuje, že téměř nemůže nalézt klerika, který by uměl řecky, což zapříčinilo opoždění jeho odpovědi Nestorioví<sup>38</sup>. Nerozuměli si ani biskupové na koncilech. Navíc slovník, kterým latinští autoři vyjadřovali trinitární a kristologickou nauku, nekorespondoval vždy s jazykem řeckých autorů. To vše ztěžovalo teologickou diskusi a vzájemné ovlivňování, což v posledku napomáhalo již zmíněnému „Augustinovskému monopolu“ na západě.<sup>39</sup> Augustin se stal jednoznačně nejčtenějším ze všech otců a západní teologie dlouho šla v jeho šlépějích.

Rozdílné důrazy západní a východní teologie může podhalit například srovnání Augustinova *De Trinitate* a Basilova *De Spiritu sancto*, tedy dvou spisů s Trojiční tematikou. Adalbert Hamman se domnívá, že Augustin ve svém díle vytváří „úzcí západní model trinitární teologie, odlišný od řecké tradice.“<sup>40</sup>

Rozdílné dogmatické důrazy dosvědčují rovněž rozličné svébytné hereze, vznikající na východě a západě. Již zmiňovaný Adalbert Hamman hodnotí priscilianismus, donatismus i pelagianismus jako typicky západní produkty, které na východě nedokázali příliš zaujmout.<sup>41</sup>

Rovněž mnišství, ač rovněž „produkt“ východu, navíc čerpající inspiraci od osob, které sami prožili určitý čas mezi východními mnichy, jako byli Jan Kassián nebo Jeroným, šlo na západě svou vlastní cestou. V tomto směru se však podle mého názoru jedná o zcela legitimní pluralismus forem a duchovních důrazů. O Augustinově klášteře kleriků již byla zmínka, osobité tradice se šířily i jinde, důležitými centry byli Tours či Rouen. Nejvýznamnějším představitelem tohoto typu mnišství je svatý Martin. Oproti Egyptu zde nebyl tak přísný požadavek samoty, rovněž postní předpisy byly přizpůsobené místnímu klimatu, větší důraz

---

<sup>37</sup> *Tamtéž*, 8.

<sup>38</sup> *Tamtéž*, 7.

<sup>39</sup> *Tamtéž*.

<sup>40</sup> *Tamtéž*, 8.

<sup>41</sup> *Tamtéž*.

byl kladen na modlitbu než na manuální práci a na apoštolát než na působení v oblasti sociální.<sup>42</sup>

### 1.3. Pojednání o modlitbě před svatým Augustinem

Augustin nebyl první, kdo se pokusil pojednat o podstatě a obsahu modlitby. V krátkosti bych se proto chtěl zastavit u přínosu jeho předchůdců, z nichž sám v mnohém čerpal.

Základní křesťanskou modlitbou je modlitba Páně, zachovaná v evangeliu. Již nejstarší pobiblická tradice svědčí o rychlém rozšíření této modlitby. Didaché uvádí esenciálně totožný text.<sup>43</sup> Silně zdůrazněna je v tomto spise souvislost modlitby Páně s postem a almužnou, tedy i vztahu modlitby a života, především v sociální oblasti.

Nejstarším dochovaným komentářem k modlitbě Páně je Tertuliánův spis *De Oratione*<sup>44</sup>, napsaný mezi lety 192-200. Autor v něm mluví mimo jiné o novosti modlitby Páně ve srovnání s dřívějšími formami modlitby, včetně modlitby Jana Křtitele, která dala učedníkům podnět, aby žádali od Ježíše jeho vlastní návod k modlitbě. Tato Janova modlitba se nedochovala, neboť ještě patřila mezi „pozemské skutečnosti“, které s příchodem Krista pominuly a přenechaly místo „nebeským“.<sup>45</sup> Tertulián rovněž mluví o třech stupních na cestě k dokonalé modlitbě: modlitba v ústraní, modlitba bez množení slov a modlitba slovy, která nám přenechal sám Bůh.<sup>46</sup> Toto vše jsou témata, která bude rozvíjet a promýšlet i svatý Augustin.

Dalším důležitým spisem, rovněž vzniklým na západě je *De dominica oratione*<sup>47</sup> svatého Cypriána. Silný důraz klade na ekleziální vědomí a cítění. Nemodlíme se každý jen sám za sebe, ale za všechny a za sebe navzájem. Proto neříkáme „Otče můj“, ale „Otče náš“. Cyprián si, podobně jako již Didaché, uvědomuje spojitost mezi vírou, modlitbou a láskou k chudým, jejímž důležitým výrazem je almužna.<sup>48</sup>

Východní provenience je Origenův spis *De oratione*<sup>49</sup>, pocházející z let 233-234. Více než předchozí autoři se zabývá teoretickými a spekulativními otázkami, jako „ospravedlnění“ modlitby tváří v tvář filosofickým názorům, které, vycházejí ze skutečnosti Boží neměnnosti,

---

<sup>42</sup> Srv. *Tamtéž*, 25.

<sup>43</sup> *Didache* 8,2. Cit dle.: S. Agostino d' Ippona: *La preghiera*, a cura di Antonio Cacciari, Paoline, Roma 1981, 11.

<sup>44</sup> Srv.: *De Oratione*. (PL 1, 1143 – 1196)

<sup>45</sup> Srv.: *La preghiera*, 13.

<sup>46</sup> Srv.: Kap. 3.5.2.

<sup>47</sup> Srv.: *De dominica oratione*. (PL 4, 519 – 544)

<sup>48</sup> Srv.: *La preghiera*, 15-17.

<sup>49</sup> Srv.: *De oratione*. (PG 11, 415-562)

popírali mnohdy i samotný význam modlitby: (Zdá se), že „není třeba modlitby, když uvážíme, že Bůh je neměnný, vše předzvěděl a zůstává věrný svým rozhodnutím (...)“<sup>50</sup> Ve čtvrté kapitole této práce uvidíme, jak se s podobnými námitkami vypořádává Augustin.

Oproti Augustinovi Origenes trvá na tom, že modlitba se nemůže vztahovat k žádnému stvoření ani ke Kristu, ale pouze k Otci<sup>51</sup>, žádat pak je možné pouze duchovní a nikoli pozemské dary.<sup>52</sup> Nyní bych již rád přešel k vlastnímu tématu této práce, tedy k modlitbě v životě a díle svatého Augustina.

---

<sup>50</sup> *De oratione* 5,5. Cit. dle: *La preghiera*, 18.

<sup>51</sup> *La preghiera*, 19-20. Augustin rovněž zdůrazňoval směřování naší modlitby k Otci skrze Syna v Duchu svatém, avšak v teorii i praxi připouštěl i modlitbu ke Kristu. Srv.: *Ennar. in psal.* 85,1. (CCL 39, 1176-1177) a také kap. 3.4.

## 2. Sv. Augustin – intelektuál, pastýř a muž modlitby

Augustin nebyl „klasickým“ konvertitou, který by začal odhalovat víru a duchovní život až ve své dospělosti. Obrácení a následný křest v Miláně<sup>53</sup>, o nichž sám obsáhle mluví, především v osmé a deváté knize svých *Vyznání*, neznamenal v první řadě obrácení k víře v Boha. Spíše šlo o morální konverzi a o příklon k hlubokému duchovnímu životu. Dokazuje to jistý typ mnišského života, pro který se rozhodl vzápětí po svém definitivním rozhodnutí pro Krista. Již v posledních měsících před svým křtem tak Augustin žil s několika přáteli a s matkou na statku Cassiciacum, nedaleko od Milána a hodlal v tomto životě pokračovat i později v Africe.

Avšak víra a modlitba byly v Augustinově životě přítomny již od jeho dětství a zcela nevyumizely ani v čase raného mládí, v němž se nechal pohltit svou žádostivostí, ani později, když se vydal na cestu filosofie a hledání pravdy. Chtěl bych se proto v krátkosti zastavit i u těchto etap ze života Augustina - „ne ještě světce“, neboť se domnívám, že si z nich odnesl mnoho životních zkušeností, které měly vliv i na jeho budoucí prožívání duchovního života a modlitby.

### 2.1. Dětství a dospívání

Augustinovou první učitelkou modlitby byla beze sporu jeho matka Monika.<sup>54</sup> Sám na období dětství vzpomíná ve *Vyznáních*: „Tak jsem se já, dítě, začal k tobě modlit, můj pomocníku a mé útočiště. Rozvázal jsi můj jazyk a tak jsem k tobě volal, ač maličký, přece ne s malou touhou, abych byl ušetřen učitelových ran.“<sup>55</sup>

O mnoho let později vzpomíná ve třetí knize *Vyznání*, že „měl stále v srdci jméno Ježíšovo, které pil spolu s mateřským mlékem“<sup>56</sup>, a které z jeho srdce zcela nezmizelo ani v době, kdy se vydal hledat tělesnou rozkoš. Uvědomuje si ovšem, že v mnohém z křesťanské nauky se klamal a intenzita jeho víry kolísala: „Věřil jsem někdy živěji, někdy slaběji, avšak věřil jsem

---

<sup>52</sup> *La preghiera*, 20. Důraz na duchovní dary rovněž nacházíme i u Augustina, avšak modlitba za časné záležitosti není vyloučena. Srv.: např. *Confes.* 9,4,12 (CCL 27, 140) a kap. 2.5.

<sup>53</sup> Křest přijal z rukou sv. Ambrože o velikonoční vigílii z 24. na 25. dubna roku 387.

<sup>54</sup> Srv.: Agostino Trapè: *Agostino, l'uomo e maestro di preghiera*, Citta Nuova, Roma 1995, 11.

<sup>55</sup> *Confess.* 1,9,14. (CCL 27, 8) V souvislosti s touto biografickou kapitolou, pro niž budou *Vyznání* základním pramenem, odkazují též na výběr modliteb z této knihy: *Modlitby svatého Augustina*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004.

<sup>56</sup> *Confess.* 3,4,8. (CCL 27, 30)

vždy, že jsi a že o nás pečuješ, ačkoli jsem nepoznával správně tvou podstatu, ani cestu, která nás vede zpět k tobě.“<sup>57</sup>

První vážné ohrožení Augustinova duchovního života začíná okolo jeho šestnáctého roku věku. V druhé knize *Vyznání* pěkně vykresluje svou osobnost: „A co mě více lahodilo než milovat a být milován?“<sup>58</sup> Tuto touhu po lásce však začíná uspokojovat v „bezcestí smyslnosti a víru hanebnosti“<sup>59</sup>, neboť ještě nedokázal rozlišovat mezi „jasností lásky a temnotou vášně.“<sup>60</sup> Jako touhu po lásce interpretuje, dokonce drobnou krádež hrušek, které se dopustil se svými kamarády.<sup>61</sup> Augustinovi nešlo o hrušky samotné, ale o společenství „spolupachatelů“, které miloval.<sup>62</sup>

Augustinův pád se ještě prohloubil v sedmnácti letech, když odešel studovat řečnictví do Kartága. Z počátku se sice ještě připojil ke katolické komunitě, avšak „i mezi stěnami kostela se mu stávalo, že rozněcoval své nečisté žádosti a snažil se získat ovoce smrti.“<sup>63</sup> Jeho přístup k víře a životu v tomto období asi nejlépe vystihuje opět jedna z modliteb, na níž sám vzpomíná: „Já, bídný mladík, prosil jsem tě již na začátku svého mládí o čistotu říkáje: Dej mi čistotu a zdrženlivost, ale ne hned! Báł jsem se totiž, abys mě příliš rychle nevyslyšel a hned neuzdravil od nemoci mé žádostivosti, kterou jsem chtěl spíše nasytit než udusit.“<sup>64</sup>

## 2.2. Na cestě za pravdou

První zásadní zlom v Augustinově návratu k životu z víry znamenala četba Ciceronova *Hortesia*, ke kterému se dostal dle obvyklého studijního řádu. Ve *Vyznání* popisuje, jaký objev pro něj znamenala: „Ta kniha změnila mou náklonnost, obrátila mé modlitby k tobě, Pane, dala zcela jiný směr mým přáním a touhám. Všechna marná naděje se mi rázem znechutila a s neuvěřitelným zápalem srdce jsem vzplanul po nesmrtelné moudrosti, takže jsem začal povstávat, abych se navrátil k tobě.“<sup>65</sup> Zdá se, že Augustin v této době prožil jakýsi posun na cestě svého duchovního a intelektuálního zrání. Jak sám píše, *Hortensius* ho uchvacoval ne svou výmluvností, nýbrž obsahem, zatímco do té doby ho zajímalo spíše

---

<sup>57</sup> *Confess.* 6,5,8. (CCL 27, 78)

<sup>58</sup> *Confess.* 2,2,2. (CCL 27, 18)

<sup>59</sup> *Tamtěž.*

<sup>60</sup> *Tamtěž.*

<sup>61</sup> *Confess.* 2,4,9. (CCL 27, 21-22)

<sup>62</sup> Srv. *Confess.* 2,8,16. (CCL 27, 25)

<sup>63</sup> Agostino Trapè: *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, 47. Srv.: *Confess.* 3,3,5. (CCL 27, 29)

<sup>64</sup> *Confess.* 8,7,17. (CCL 27, 124) Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 12.

<sup>65</sup> *Confess.* 3,4,7. (CCL 27, 30)



„vybroušení jazyka, které si kupoval za peníze matky.“<sup>66</sup> Snad by se dalo říct, že Augustin v tomto období nejen začíná číst filosofické spisy, ale celým svým bytím se začal stávat filosofem, člověkem, který touží rozumem hledat pravdu a k pravdě směřovat.

Po tomto prvním, filosofickém obrácení, však upadl do dalšího konfliktu, zdánlivého rozporu mezi věděním (filosofií) a vírou. Na jedné straně ho plně neuspokojuje moudrost Ciceronova spisu, „neboť v něm není jméno Kristovo (...), které mé srdce podrželo hluboce vštípené a cokoli bylo bez tohoto jména, nemohlo mě nikdy úplně zaujmout.“<sup>67</sup> Na druhou stranu vyznává hned v následující kapitole, že v tento čas ještě nebyl schopen přijmout pravdu Písma svatého, neboť „se mě zdálo být nehodným ve srovnání s důstojností Ciceronova slohu.“<sup>68</sup> V těchto rozporuplných pocitech můžeme hledat jeden z důvodů Augustinova příklonu k sektě manichejců.<sup>69</sup> Ti totiž sami sebe chápali jako gnostiky, lidi, kteří dosáhli vyššího poznání a ve své nauce tak zjemňovali zmíněný zdánlivý rozpor mezi vědou a vírou. Naproti tomu katolické církvi Augustin – získaný již manichejskou propagandou – vytýká fideismus, tedy metodu, která autoritativně ukládá věřit, aniž by pravdy víry vysvětlovala.<sup>70</sup> Dále napadá údajné antropomorfní pojetí Boha, nepřijatelné řešení problému zla, materialistickou vizi vtělení a víru ve Starý Zákon.<sup>71</sup>

Agostino Trapè se však domnívá, že to nebyly pouze doktrinní otázky, které odvedly mladého Augustina z lůna katolické církve, ale že u manichejců hledal také hlubší rozměr duchovní a liturgický. Ten nenašel v takové míře v kartaginské církvi, která žila v neutěšených podmínkách, rozdělená donatistickým schismatem.<sup>72</sup> Naproti tomu manichejci žili životem intenzivní komunitní modlitby. Avšak jejich představy o Bohu byly v tak příkrém rozporu s autentickým křesťanským duchem, že ani jejich modlitba neměla s křesťanskou modlitbou příliš společného. Zatímco křesťané se obraceli modlitbou k Bohu jako dárci milosti a odpuštění, pro manichejce zbožnost naopak znamenala napomáhat Bohu, aby se

---

<sup>66</sup> *Tamtéž*.

<sup>67</sup> *Confess.* 3,4,8. (CCL 27, 30)

<sup>68</sup> Dosl.: „Visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitami compararem.“ *Confess.* 3,5,9. (CCL 27, 31)

<sup>69</sup> Zakladatel tohoto náboženského směru Mání (Manes, Mannikaios, Manichaeus) se narodil roku 216. Ve 12 a 24 letech měl obdržet zjevení, na jejichž základě odjel do Indie, aby zde kázal. Upadl do nemilosti v době vlády Bahrama I., za nějž byl uvězněn a po 26 dnech v žaláři zemřel roku 277. Ve svém učení přebíral a smířil prvky mnoha tehdy existujících náboženství. Uznával Krista, Zoroastru i Budhu, které považoval za své předchůdce a bratry. Svě náboženství však považoval za vyšší než jejich, sám sebe vnímal jako Parakléta, zaslíbeného Kristem.

<sup>70</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 62. Srv.: *De utilitate cred.* 1,2. (PL 42, 66)

<sup>71</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 62-63.

<sup>72</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 13.

osvobodil od moci zla. Člověk tedy v jejich pojetí vystupuje do jisté míry jako spasitel Boha, kterému pomáhá znovu získat plnost světla.<sup>73</sup>

Další „výhodou“ manichejského učení pro mladíka, který toužil po dokonalosti, avšak měl i velmi bolestnou zkušenost hříchu, byl dualismus, který osvobozoval od hořkého vědomí hříchu.<sup>74</sup> „Zdalo se mi, že to nejsme my, kdo hřešíme, ale nějaká jiná přirozenost v nás a v mé pýše se mi líbilo být bez hříchu, a pokud jsem se dopustil něčeho zlého, nemuset vyznávat, že jsem to učinil já. (...) Líbilo se mi omlouvat sám sebe a obviňovat nevím jaké jiné bytí, ode mě odlišné a ve mně existující.“<sup>75</sup>

Augustin však k manicheismu vnitřně nikdy plně nepřilnul, přesto, že vnějšně konal vše, co se od příslušníka sekty požadovalo. Postupně se před ním vynořovali nejrůznější pochybnosti v otázkách týkajících se vědy, Písma svatého i metafyziky.

Stejně jako mu pohanští filosofové ukázali cestu z největší nevázanosti, pomohli mu i nyní. Jejich postřehy se tentokrát týkaly astronomie, o níž se Mání vyjadřoval se stejnou jistotou jako o věcech týkajících se čistě víry, což narušovalo Augustinovu důvěru v jeho osobu i učení.<sup>76</sup>

Jistý Elpidius zase v Kartágu veřejně obhajoval soulad Starého a Nového Zákona, na což manichejci nebyli schopní odpovědět jinak, než že „spisy Nového Zákona byly zfalšovány – neznámo od koho – za účelem naroubovat židovský Zákon na křesťanskou víru.“<sup>77</sup>

Jako svou „záchranu“ tehdy Augustin očekává Fausta, vyhlášeného manichejského kazatele, který měl navštívit Kartágo. Avšak ani u něj nenalezl vyřešení svých pochybností.<sup>78</sup> Sám vyznává: „Moje úsilí a mé úmysly pokračovat v této sektě byly po setkání s tím člověkem zlomeny, ačkoli jsem se ještě neodloučil úplně (...). Rozhodl jsem se zatím zůstat v pozici, kterou jsem dosáhl, dokud by mi nezasvitlo světlo, které by zasloužilo, aby mu byla dána přednost.“<sup>79</sup>

Zdá se, že právě v tomto bodě zklamání z nastoupené cesty, začal Augustin pomalu objevovat, zřejmě aniž by si to sám uvědomoval, skutečné tajemství křesťanské modlitby. V devatenácti letech jsme ho viděli plného elánu a nadšení, jako mladíka, který pozoruje nevýraznou katolickou komunitu a neváhá ji kritizovat. Jako mladíka, který se rozhoduje pro živou komunitu manichejců a její pompézní slavnosti, pro společenství lidí, kteří neváhají

---

<sup>73</sup> Srv.: *Tamtéž*.

<sup>74</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 70.

<sup>75</sup> *Confess.* 5,10,18. (CCL 27, 67)

<sup>76</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 74-75.

<sup>77</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 75.

<sup>78</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 77.

<sup>79</sup> *Confess.* 5,7,13. (CCL 27, 63-64)

věřit, že svými modlitbami pomáhají Bohu. Nyní zde stojí jako osmadvacetiletý muž, který ztratil cestu, avšak očekává záblesk světla. Snad již nevědomě očekával to, co později tolik zdůraznil. Spásný zásah Boha, dárce světla a života. Věřím, že se nevzdálíme příliš daleko od pravdy, když řekneme, že právě tento postoj důvěryplného očekávání, je základem veškeré křesťanské modlitby a života.

### 2.3. Objev niternosti

Světlo, které Augustin očekával, a které mělo dát směr jeho dalšímu putování, opravdu přišlo, i když ne naráz. Nejprve bylo Augustinovi dáno nahlédnout, jakým způsobem ve skutečnosti žijí „vyvolení“, nejváženější členové manichejské sekty. Stalo se tak v Římě, kam se uchýlil roku 383, poté, co byl zklamán vystoupením Fausta. Byl zde přijat horlivým členem sekty Konstancem, jenž též později přijal katolickou víru, a který usiloval o zřízení jakéhosi manichejského kláštera ve svém domě. Většina „vyvolených“ však považovala navrhovaný způsob života za nepřijatelný a nebyli ochotni ho akceptovat, ačkoli pravidla byla čerpána z dopisu dochovaného po samotném Máním. Avšak i mezi těmi, kdo na návrh přistoupili a skutečně začali žít společným životem, došlo brzy ke sporům a nakonec konstatovali, že daná pravidla není možné zachovávat. Korunu všemu dal útěk jediného manichejského biskupa, který ve společenství žil, a o němž se později ukázalo, že proti pravidlům držel peníze pro vlastní potřebu a tajně si nechával přinášet jídlo.<sup>80</sup>

Agostino Trapè považuje období, které následovalo po této poslední ráně, za nejtěžší v Augustinově životě. Na jedné straně byl zklamán manicheismem, na druhou stranu se ještě necítil schopen zakotvit v katolické církvi, neboť se domníval, že by zde nenalezl pravdu, kterou hledal.<sup>81</sup> *Vyznání* nám svědčí o tom, že se v tomto náročném momentu utíkal k modlitbě: „Horečně jsem hledal původ zla. Jaké utrpení proto, co se rodilo v mém srdci, jaké nářky, Bože můj! Ty jsi zde však byl, abys je vyslyšel, jen já jsem to nevěděl. Když jsem v mlčení hledal, hlasité byly před tebou nářky mého srdce, které stoupaly k tvému milosrdenství. Ty jsi znal mé utrpení, z lidí však nikdo. Jen malou část mých muk jsem vyjevoval svým nejbližším přátelům. Ale mohli vůbec slyšet křik mého ducha, když nestačil čas ani slova k jeho vyjádření? Avšak veškeré sténání mého srdce pronikalo k tvému sluchu. Před tebou byla všechna má touha, avšak světlo mých očí nebylo se mnou. Bylo uvnitř mě, já

---

<sup>80</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 78-79.; Srv.: *De mor. Man.* 2,20,74. (PL 32, 1377)

<sup>81</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 14.

však byl venku. Nebylo v prostoru, zatímco já sledoval jen věci obsažené v prostoru. Nenacházel jsem však místo, kde spočinout.“<sup>82</sup>

Vidíme, s jakou intenzitou se Augustin modlil ještě před svým definitivním obrácením a křtem. Domnívám se, že toto období je dalším přelomovým časem, časem přerodu filosofa v teologa, opět v existenciálním slova smyslu. Tak jako v devatenácti letech byl zlomovým okamžikem v Augustinově životě objev rozumu a racionality, jako cesty k objevení pravdy a smyslu života, nyní, aniž by rozum odložil, přichází navíc objev interiority. Objev Boha, který přebývá „uvnitř“ člověka a zná jeho potřeby. Racionalista přichází do živého kontaktu s tajemstvím. „Pouhá“ filosofie Augustina nepřivedla k nalezení pravdy, v které by bylo možné spočinout a taková pravda, která tento aspekt spočinutí nezahrnovala, ho neuspokojovala. Neboť „jsi nás (Bože) stvořil pro sebe a nepokojné je naše srdce, dokud nespočine v tobě.“<sup>83</sup>

V následující osmé kapitole *Vyznání* Augustin líčí, jak ho Boží ruka od této chvíle pevněji uchopila a sama vedla po cestě za pravdou: „Tvé ostny mě bodaly v mém nitru, takže jsem nikde nenacházel pokoje, dokud ses ty sám nestal jistotou pro můj vnitřní zrak. Moje nadutost splaskávala v péči tvé skryté ruky, můj zkalený a ztemnělý duchovní zrak se den ze dne projasňoval díky léčivému roztoku spasitelných bolestí, kterým jsi ho omýval.“<sup>84</sup>

Objev interiority však Augustina neodvádí od touhy a potřeby uchopit pravdu také racionálně. Hned v deváté a následujících kapitolách sedmé knihy *Vyznání* líčí, jak mu i v tuto chvíli, stejně jako v devatenácti letech, přišla na pomoc pohanská filosofie. Tentokrát se jednalo o spisy novoplatoniků, zejména Plotina a Porfíria.<sup>85</sup> „Napomenut těmito knihami, vstoupil jsem do svého nitra. Mohl jsem tak učinit, neboť ty ses stal mým pomocníkem. Vstoupil jsem a spatřil okem své duše a nad svým rozumem neproměnné světlo.“<sup>86</sup>

Kromě objevu vlastního nitra však Augustinovy tyto spisy pomohly vyřešit i některé intelektuální otázky, které na něj tíživě doléhaly. Především poznal, že kromě smyslově zachytitelných předmětů, které do té doby považoval za jediné skutečné, existují ještě objekty, které je možné nahlédnout pouze intelektem, a přece nejsou méně reálné: „Ptal jsem se: Pravda tedy není ničím, protože se nerozkládá v prostoru, ať již konečném, nebo nekonečném?“<sup>87</sup>

---

<sup>82</sup> *Confess.* 7,7,11. (CCL 27, 99-100)

<sup>83</sup> *Confess.* 1,1,1. (CCL 27, 1)

<sup>84</sup> *Confess.* 7,8,12. (CCL 27, 101)

<sup>85</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 110.

<sup>86</sup> *Confess.* 7,10,16. (CCL 27, 103)

<sup>87</sup> *Confess.* 7,10,16. (CCL 27, 104)

Dalším principem přejatým z novoplatoniků, důležitým pro budoucí Augustinovu teologii i modlitbu a duchovní život, je pojem participace. Vše má účast na nejvyšším dobru, kterým je Bůh. V člověku je tak Bůh přítomen jako stvořitel, dárce světla a štěstí.<sup>88</sup>

Posledním velkým objevem je pro Augustina pojetí zla jako privace, nedostatku dobra,<sup>89</sup> kterým překonává manichejský dualismus.

Myslím, že je možné říci, že řecko-římská filosofie sehrála v Augustinově životě funkci jakési přípravy na Krista, jakéhosi „Starého Zákona“, který sice překročil, avšak až do smrti si ho vážil. Jeho životopisec Possidius, který stál světcovi po boku téměř po celou dobu jeho kněžské a biskupské služby, líčí, že ještě na smrtelném lůžku, tváří v tvář nebezpečí hrozcícího od Vandalů se utěšoval Plotinovými slovy.<sup>90</sup>

Augustin vyznává, že u neoplatoniků našel, ač vyjádřenou jinými slovy, část evangelia. Nenalezl však to, co souvisí s Božím sebeponižením a tajemstvím kříže: „Četl jsem, i když ne těmiž slovy (...) *Na počátku bylo Slovo a to Slovo bylo u Boha, a to Slovo bylo Bůh (Jan 1,1)*. (...) Nestojí v nich však, že *Slovo se stalo tělem a přebývalo mezi námi (Jan 1,14)*. (...) Ani, že *ponížil sám sebe, stal se poslušným až k smrti a to k smrti na kříži*“ (Flp 2,7).<sup>91</sup>

Podobně, jako byl rozdílný obsah novoplatónských spisů a Nového Zákona, byl rozdílný i efekt, který vyvolávaly v Augustinově duši. Zatímco četba novoplatoniků ho vedla k pýše, slova Písma přiváděla k pokoře: „Mluvil jsem jako znalec, ale když bych byl v Kristu, našem Vykupiteli, nehledal cestu k tobě, byl bych v té znalosti i zahynul.“<sup>92</sup> (...) „Shledal jsem také, že co pravdivého jsem četl v knihách platoniků, je zde (v Novém Zákoně), díky tvé milosti řečeno tak, aby *se ten, kdo vidí, nechlubil, jako by nepřijal (1 Kor 4,7)*.“<sup>93</sup>

#### 2.4. Na cestě ke křtu

Viděli jsme, že nesprávné řešení některých dogmatických otázek a špatný příklad života manichejských „vyvolených“, vedly Augustina k vnitřnímu neklidu, který nakonec vyústil v odchod ze sekty. V osmé knize *Vyznání* naopak líčí, jak ho dobrý příklad života křesťanů vedl k vnitřnímu neklidu, který nakonec vyústil v lepší uchopení problému svobodné vůle a

---

<sup>88</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 112. Téma významu participace pro duchovní život, bude ještě rozvinuto ve 3. kapitole.

<sup>89</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 113.

<sup>90</sup> Possidius, *Vita Augustini* 28,11. (PL 32, 58)

<sup>91</sup> *Confess.* 7,9,13. (CCL 27, 101)

<sup>92</sup> *Confess.* 7,20,26. (CCL 27, 109-110)

<sup>93</sup> *Confess.* 7,21,27. (CCL 27, 110) Myslím, že i zde je hezky vidět motiv nahrazení pohanské vzdělanosti křesťanskou Biblií, o němž jsem mluvil v 1. kapitole, v souvislosti s otázkami hledání křesťanského vzdělávacího systému.

milosti, a následnému definitivnímu rozhodnutí pro katolickou víru a pro asketický způsob života.

Konkrétně Augustin pojednává o dvou důležitých příhodách: první je návštěva u Simpliciana, známého svým ctnostným životem, který mu vyprávěl příběh vyhlášeného římského řečníka Victorina. Ten poté, co poznal pravdu křesťanství, kvůli své svázanosti s pohanským prostředím, dlouho váhal, než ji veřejně vyznal. Nakonec tak však učinil a opustil i své řečnické místo.<sup>94</sup> Druhým významným momentem byla návštěva Ponticiana, původem Afričana, který zastával službu v císařském paláci.<sup>95</sup> Ten Augustina a jeho přítele Alipia seznámil s Atanášovým *Živodem svatého Antonína Egyptského*<sup>96</sup> a s šířícím se mnišským hnutím.

Augustin pak líčí svůj duchovní zápas, vyprovokovaný touto četbou, v němž opět hraje důležité místo modlitba, tentokrát již podpořená slovy Písma svatého. Jsou to zároveň stránky, které nám dávají nahlédnout hluboko do světcova nitra a svědomí: „Nemohl jsem se už, tak jako dříve, omlouvat nejistým poznáním pravdy, které by mi bránilo pohrdnout světem a sloužit tobě.“<sup>97</sup> „Přišel den, kdy jsem stál nahý sám před sebou, a mé svědomí mě říkalo: Kde je tvá výmluvnost? Říkal jsi, že odmítáš opustit všechnu marnost pro nejistotu o pravdě. (...) Co všechno jsem sám sobě nevyčetl? Jakými ranami jsem nebičoval svou duši, aby následovala mne v mém úsilí kráčet v tvých stopách.“<sup>98</sup> (...) Všechny námitky byly vyvráceny. Nezůstalo nic než mlčenlivá úzkost. Jako smrti se (má duše) bála, že bude vyrvána z proudu zlého návyku, kterým chřadla až k smrti.“<sup>99</sup> „Říkal jsem sám sobě: Vstaň, nyní, nyní je chvíle, abys jednal. Slovy jsem již vykročil k rozhodnutí a již jsem byl i blízko k tomu, abych jednal, avšak nejednal jsem.“<sup>100</sup>

V této chvíli také Augustin přemýšlel o mužích i ženách, kteří Pána následují po cestě čistoty a prožil zkušenost Božího daru, milosti, v jejíž síle je možné se vydat na cestu, na níž přirozené lidské síly nestačí. Ve *Vyznáních* k sobě nechává promluvit samotnou zdrženlivost: „Měl jsem dojem, že mi s úsměvem na rtech, který byl výsměchem i povzbuzením zároveň,

<sup>94</sup> Srv.: Příběh o jeho obrácení: *Confess.* 8,2. (CCL 27, 114-116)

<sup>95</sup> Srv.: *Confess.* 8,6,14. (CCL 27, 121-122)

<sup>96</sup> Srv.: Sch 400, G. J. M. Bartelinkem (ed.), Cerf, Paris 1994. Český překlad knihy: Sv. Atanáš, *Život sv. Antonína Poustevníka*, Refugium, Velehrad 1996.

<sup>97</sup> *Confess.* 8,5,11. (CCL 27, 120)

<sup>98</sup> Tato věta bez kontextu by mohla zůstat nepochopena. Augustin v celé 8. knize řeší zásadní otázku: jak může lidská duše, která je jediná (naopak manichejci se domnívali, že v člověku jsou dvě duše, dobrá a špatná) něco chtít a zároveň vůči tomu mít odpor, popřípadě se toho obávat. Jako řešení, i když na tomto místě ne rozpracované, Augustin nalézá v oslabení svobody v důsledku provinění Adamova. To ho vede k vědomí nutnosti milosti a také modlitby.

<sup>99</sup> *Confess.* 8,7,18. (CCL 27, 125) Zlý návyk, jehož ztráty se Augustin děsí, byl jeho mnoho let trvající život v konkubinátu.

říká: Nemohl by jsi i ty, činit to, co činí tito muži a ženy? Mají snad k tomu síly v sobě samých, nebo v Pánu svém Bohu? Pán, jejich Bůh mě jim dává. Proč se spoléháš sám na sebe, když na tebe není spolehnutí? Vrhni se pln důvěry k Bohu. On neustoupí, abys padnul.<sup>101</sup>

Na začátku následující dvanácté kapitoly osmé knihy, Augustin ozřejmuje, že všechny výše popsané události, i to, co ještě bude následovat, považuje za modlitbu, čas intenzivního setkání s Bohem. Domnívám se, že zde dokonce můžeme implicitně vidět obsaženy všechny kroky, které později tradice zahrne do způsobu modlitební četby - *lectio divina*.<sup>102</sup> Viděli jsme, že Augustina vyprovokovalo k sestupu do vlastního nitra naslouchání příběhu o svatém Antonínovy. Co všechno v něm tato četba probudila, již popisuje sám: „Když napjaté rozjímání vynořilo z tajemné hlubiny mé duše všechnu mou bídu, propukla ohromná bouře, provázená přívalem slzí (...). Potoky slz prolévali mé oči v oběť tobě milou. A dlouho jsem k tobě mluvil; ne-li těmito slovy, tedy v témže smyslu: *A ty, Pane, jak dlouho ještě? Jak dlouho ještě, Pane, budeš se stále zlobit? Odpusť naše bývalé nepravosti (Žl 6,4; 13,1; 79,8)*. Cítil jsem totiž, že mě ještě svírají, a proto jsem volal a naříkal: Jak dlouho ještě zítra a zase zítra. Proč ne hned, proč nemá má hanba skončit v tuto chvíli?<sup>103</sup>

Bůh se však nehodlal dále „hněvat“ příliš dlouho. Naopak se z následného vyprávění zdá, že se sám ujímá slova a odpovídá na touhu<sup>104</sup> Augustinova srdce: „Ze sousedního domu jsem uslyšel hlas jako chlapce nebo dívky, který zpíval a opakoval: *Vezmi, čti! Vezmi, čti!*“<sup>105</sup> Augustin dále nevysvětluje původ tohoto hlasu, ale sám pro sebe ho pochopil jako Boží výzvu, k čemuž byl inspirován zmiňovaným příběhem svatého Antonína, který při příchodu do kostela uslyšel slova: „*Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej svůj majetek a rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi. Pak přijď a následuj mě!*“ (Mt 19,21), vztáhl je na sebe a pochopil jako inspiraci pro mnišský život.

Augustin se tedy vrátil do domu, kde zanechal přítele Alipia, zatímco sám se modlil v zahradě a přečetl stránku z Písma, kterou náhodně otevřel: „*Ne v hýření a opilství, v nemravnosti a bezuzdnostech, ne ve sváru a závisti, ale oblečte se v Pána Ježíše Krista a nenásledujte tělo v jeho žádostech (Řím 13,13)*. Nechtěl jsem již číst dále, nebylo toho třeba.

---

<sup>100</sup> *Confess.* 8,11,25. (CCL 27, 129)

<sup>101</sup> *Confess.* 8,11,27. (CCL 27, 130)

<sup>102</sup> Těmito kroky jsou *lectio* (četba), *meditatio* (rozjímání), *oratio* (odpověď na rozjímání text ze strany člověka), *contemplatio* (spočínutí s Bohem) a *actio* (rozhodnutí uvádět do života, to co bylo nahlíženo v modlitbě).

Pravdou je, že pro tuto metodu je typická práce s Biblií. V Augustinově případě jde o zmíněný *Život sv. Antonína*.

<sup>103</sup> *Confess.* 8,12,28. (CCL 27, 130-131)

<sup>104</sup> V následujících kapitolách bude vyjádřen zásadní význam touhy, kterou Augustin dokonce ztotožňuje s modlitbou samotnou, a která tvoří základ jeho nauky o ustavičné modlitbě ještě rozvedena. Srv. zejm. kap. 4.3.4.

<sup>105</sup> *Confess.* 8,12,29. (CCL 27, 131)

Neboť jakmile jsem dočetl tuto větu, světlo jistoty proniklo mé srdce a všechny temnoty pochybnosti se rozptýlily<sup>106</sup>

Osmou knihu *Vyznání*, celou věnovanou událostem kolem svého definitivního obrácení Augustin zakončuje zmínkou o své matce, radující se z jeho obrácení: „Ihned jsme se odebrali<sup>107</sup> k mé matce a oznámili jsme ji rozhodnutí, které jsme učinili: zaradovala se, a když jsme ji pověděli, jak se celá věc seběhla, zajásala a dobrořečila tobě, který můžeš učinit mnohem víc, než oč prosíme, nebo žádáme.“<sup>108</sup>

Domnívám se, že tato krátká zmínka o svaté Monice je v celku osmé knihy *Vyznání* i v celém dlouhém příběhu o Augustinově obrácení velmi důležitá, a to nejen proto, že dokresluje druhořadé historické okolnosti obrácení. Dává nám nahlédnout, tak jako celá osmá kniha, do hlubin Augustinova srdce, kde hraje i ve věku okolo třiceti let Monika, a vztah s ní, velmi důležitou roli. Navíc je zde již jakoby předznamenáno to, co bude naplno řečeno v deváté knize. Augustin považuje Moniku nejen za svou tělesnou matku, ale i za tu, která stojí za jeho obrácením, tedy za svou duchovní matku: „Nebudu však mlčet, co mě paměť připomíná o této tvé služebnici, která mě tělem porodila pro časný svět, a srdcem, abych se zrodil pro věčný život.“<sup>109</sup>

Již ve třetí knize popisuje usilovnou modlitbu své matky, která pozorovala jeho nevázaný život: „Ale ty jsi z výšin vztáhl svou ruku a vytáhl jsi mou duši z propasti temnot, zatímco z lásky ke mně před tebou plakala má matka, tvá věřící, a prolévala více slz, než obyčejně prolévají matky pro fyzickou smrt svých dětí. Díky víře a duchu, kterého od tebe přijala, viděla mou smrt. A tys ji, Pane, vyslyšel a nepohrdl jsi jejími slzami, které ji tekly proudem, kdekoliv se modlila.“<sup>110</sup>

Až do této chvíle jsme tedy sledovali Augustina, jehož obrácení souviselo s hledáním a postupným odkrýváním odpovědí na filosofické a teologické otázky a zároveň s plným uvědoměním si nemorálnosti svého dosavadního života. Nyní vidíme Augustina, který si uvědomuje, že jeho obrácení je snad ještě více výsledkem vytrvalé modlitby milující matky, která po smrti manžela žila zcela pro Boha. Na příkladu své matky nám Augustin ukazuje, jak velký význam přikládá přimluvné modlitbě.

Definitivním rozhodnutím pro Krista začíná pro Augustina období života, které bychom mohli nazvat kontemplativní. Rozhodl se pro život v ústraní, věnovaný převážně modlitbě a

---

<sup>106</sup> *Tamtéž.*

<sup>107</sup> Totiž Augustin a jeho přítel Alipius, který ve stejném čase rovněž prodělal vnitřní přerod.

<sup>108</sup> *Confess.* 8,12,30. (CCL 27, 132)

<sup>109</sup> *Confess.* 9,8,17. (CCL 27, 143)

<sup>110</sup> *Confess.* 3,11,19. (CCL 27, 37)



hledání moudrosti. Tento čas začíná rokem 386, v němž opustil pozici rétora v Miláně a uchýlil se s přáteli a matkou na venkovský statek Cassiciacum. Do jisté míry končí roku 391, kdy z donucení přijal kněžské svěcení v Hippo. Avšak i přes povinnosti kněze a vzápětí biskupa Augustin nepřestal toužit po životě v samotě a rozjímání. I proto se dům, v němž jako biskup bydlel, proměnil v klášter, z kterého později vyšla celá řada biskupů různých církví v severní Africe.<sup>111</sup>

Zastavme se však krátce u pobytu na statku Cassiciacum<sup>112</sup>, který Augustinovi zapůjčil jeho přítel Verecundus. Kromě světce samého zde s ním žila i jeho matka, jeho syn Adeodatus a dalších dvanáct přátel. Den zde začínal i končil modlitbou, Augustin sám obvykle věnoval polovinu noci rozjímání.<sup>113</sup> Jak sám svědčí, bohatým zdrojem, z něhož sytil svůj duchovní život v tomto čase, byly žalmy: „Jakými výkřiky jsem se k tobě obracel, můj Bože, když jsem četl žalmy Davidovi, tyto písně víry, hlas zbožnosti, tak odlišné od pyšného způsobu myšlení.“<sup>114</sup> Augustin tedy již před svým křtem začal pronikat do pokorné a zároveň krásné mluvy Pisma svatého a zároveň odhaloval prázdnotu mnoha slov zaznamenaných v knihách, které doposud čítával. Koná tedy krok, který nebyl schopen vykonat ve svém mládí, kdy se mu Písmo zdálo nepřijatelným pro nedostatečně vybroušený sloh. Zakouší rovněž, že Písmo mu dává nejen odpovědi na intelektuální otázky, ale i vnitřní radost a naplnění: „V nejtajnější komůrce svého srdce, (...), poté, co jsem se svěřil tobě, začal jsem rozjímat o své obnově. A zde jsi mi dal poprvé zakusit tvou sladkost a vložil jsi radost do mého srdce. Propukl jsem v jásot, když jsem vnitřně chápal pravdy, které jsem četl. Nechtěl jsem již množit pozemská dobra, hltat je a nechat se pohlcovat jimi, zatímco jsem našel v tvé věčné jednoduchosti jiné obilí, víno a olej.“<sup>115</sup>

Tuto novou zkušenost Augustin toužil předávat dál. Myslel především na manichejce, své bývalé souvěrce, neboť s objevením žalmů také objevil, o jaké poklady se členové sekty připravují<sup>116</sup>: „Četl jsem a rozněcoval se a nenacházel způsob, jak jednat s těmi mrtvými hluchými, k nimž jsem dříve také náležel, když jsem, hrubý a slepý, zle štěkal proti tvým Písmům, chutnajících nebeským medem a osvěcených tvým světlem.“<sup>117</sup>

Život na Cassiciacu však nebyl naplňován pouze modlitbou. Hned poté, co se komunita usadila, započaly také filosofické disputace, které se týkaly především třech základních témat:

---

<sup>111</sup> Possidius, *Vita Augustini*, 11,3. (PL 32, 42)

<sup>112</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 130-134; *L'uomo e maestro di preghiera*, 15-18.

<sup>113</sup> *De ordine*, 1,3,6 (CCL 29, 91) W. M. Green (ed.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1970.

<sup>114</sup> *Confess.* 9,4,8. (CCL 27, 137)

<sup>115</sup> *Confess.* 9,4,10. (CCL 27, 139)

<sup>116</sup> Manichejci odmítali ve svém dualismu Starý Zákon, který považovali za dílo zlého Boha, či zlého principu.

jistoty, blaženosti a zla.<sup>118</sup> Na pozadí těchto otázek zde vznikla čtyři Augustinova díla: *Proti akademikům* (*Contra academicos*), *O štěstí* (*De beata vita*), *O řádu* (*De ordine*) a *Samomluvy* (*Soliloquiorum*). Pro téma této práce se jeví jako významná otázka blaženosti, jejích podmínek, povahy a předmětu.<sup>119</sup> Nalezený závěr říká, že blaženost je jedině v dokonalém poznání Boha.<sup>120</sup> Toho není možné dosáhnout zde na zemi, avšak je zřejmé, že Augustin se mu chtěl co nejvíce přiblížit. Období na Cassiciacu ukazuje, jaký způsob života považoval za nejlepší dispozici k nejhlubšímu možnému poznání Boha již zde na zemi. Je to život protkaný modlitbou, avšak své místo zde má i intelektuální tázání a hledání. I v intelektuálním úsilí však má modlitba významnou roli. Dosvědčuje to úvod *Soliloquií*, spisu, v němž Augustin vede dialog se svým rozumem, v touze poznat Boha a duši.<sup>121</sup> Tento úvod tvoří dlouhá modlitba, která vyjadřuje hlubokou úctu před Bohem, i vědomí vlastní nepatrnosti, slabosti a nevědomosti. Ukazuje postoj člověka, který vše očekává od Boha, postoj, který později bude tematizován v boji s pelagianismem. Uvedu jen několik proseb-myšlenek, které mohou poukázat na hlubokou spjatost Augustinova myšlení a duchovního života: „Bože, stvořiteli univerza, uděl mi, ze všeho nejdříve, schopnost dobře se modlit, abych byl hoden vyslyšení, a abych nakonec přijal tvé vykoupění. (...) Bože, od něhož vzdálit se znamená padnout, k němuž se obrátit znamená povstat, v němž zůstat znamená jistotu. (...) Bože, kterého nehledáme, když nejsme tebou povoláni, kterého není možné najít, když nejsme očištěni. (...) Bože, který nás sjednocuješ, který nás vedeš k plnosti pravdy, který nám ukazuješ plnost dobra a činíš nás schopnými k němu směřovat (...) úpěnlivě tě prosím (...) vyslyš mě, vyslyš, vyslyš, můj Bože, můj pane, můj Králi, můj Otče, můj Tvůrce, má Naděje, má Skutečnosti, má Chloubo, můj Dome, má Vlasti, má Spáso, moje Světlo, můj Živote, vyslyš mě, vyslyš, vyslyš, tak jak ty vyslycháš. (...) Prikazuj a nařizuj co chceš, jen tě prosím: uzdrav a otevři mé uši, ať mohu slyšet tvůj hlas. Uzdrav a otevři mé oči, ať mohu vidět tvá znamení. (...) Řekni mi, kam se mám dívat, abych tě spatřil. (...) Přiveď prosím zpět, nejlaskavější Otče, svého zatoulaného služebníka. (...) Nemám víc, než jen dobrou vůli. Vím jen, že pomíjivé věci je třeba odložit a neměnné a věčné hledat. (...) Avšak nevím, odkud musím vyjít, abych dosáhl tebe. Dej mi to poznat, ukaž mi kudy jít a dej mi vše, co je potřeba na cestu.“<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> *Confess.* 9,4,11. (CCL 27, 140)

<sup>118</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 131.

<sup>119</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 132. Blíže se k ní vrátím ještě v následujících kapitolách. Konkrétně v pasážích o možnosti dosažení kontemplanace ve 3. kapitole a v souvislosti s otázkou významu bohatství a časných útěch v kapitole 4.

<sup>120</sup> Srv.: *Retractationes* 1,2. (CCL 57, 11) Almut Mutzenbecher (ed.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1984.

<sup>121</sup> „Deum et animam scire cupio.“ Srv.: *Solil.* 1,2,7. (PL 32, 872)

<sup>122</sup> Srv.: *Solil.* 1,1,2-5. (PL 32, 869-872)

Ač Augustin ví, že „pomíjivé je třeba odložit a věčné hledat“, činí na Cassiciacu zkušenost vyslyšení proseb i za časné věci. Mezi rozjímání, zaznamenaná ve *Vyznáních*, vkládá vyprávění o svém vyléčení z bolesti zubů, která se odehrála právě v čase stráveném na tomto statku. „Když se (bolest zubů) zhoršila tak, že jsem nebyl schopen mluvit, zrodila se mi v srdci myšlenka, požádat všechny mé blízké, zde přítomné, aby tě prosili za mě, Bože, dárce veškeré spásy. Napsal jsem to na voskovou tabulku, kterou jsem jim dal přečíst a jakmile jsme poklekli a začali tě úpěnlivě prosit, bolest zmizela. Ale jaká bolest? A jak zmizela? Zalekl jsem se, vyznávám to před tebou, Pane, můj Bože, protože nic podobného se mi nestalo od chvíle, kdy jsem přišel na svět. Tvá napomenutí se tak usadila hluboko v mém srdci, radoval jsem se ve víře a chválil tvé jméno.“<sup>123</sup>

Tento krátký úryvek ukazuje, že Augustinovi není cizí ani modlitba za pozemské potřeby. Zdá se mi to důležité, neboť když čteme *Vyznání*, setkáváme se především s mnoha prosbami, v nichž světec žádá o lepší poznání, duchovní prohlédnutí, odpuštění a podobně. Při zběžné četbě by se proto mohlo zdát, že pozemský život a nejprostší lidské potřeby pro něj neznamenají vůbec nic. Takto radikální pochopení Augustinovi nauky však podle mě není přiměřené a to i přes silné a zřetelné eschatologické zaměření jeho myšlení a stále přítomné nedůvěry k pozemským hodnotám.

Myslím, že ve zkušenosti, kterou Augustin prožíval na Cassiciacu můžeme vidět jak pokračování, tak i překročení jeho dřívějších zkušeností v duchovním hledání. Návaznost především na objev niternosti, který souvisel s četbou platoniků, jejichž slovník i nadále používal. Také rozdílné rozpoložení, které v něm vyvolává četba Písma, na rozdíl od ostatních knih, které neobsahují „jméno Kristovo“, je rozvinutí něčeho, co bylo jeho dlouholetou zkušeností, ač z ní dříve nedokázal vyvodit odpovídající důsledky.<sup>124</sup> Neboť knihy filosofů, ač mnohdy pravdivé a schopné uvádět na cestu pravdy, nemohou vést ke spočinutí v Bohu a ponechávají tak srdce nepokojné. Opětná zkušenost vyslyšení přímluvné modlitby, je také motiv, který se již objevil. Již bylo řečeno, že své obrácení připisuje úpěnlivé modlitbě své matky.<sup>125</sup>

Snad není příliš vzdálené od pravdy, vnímat měsíce pobytu na Cassiciacu jako období radosti a nadšení, kterou Augustin prožívá po definitivním objevení správné cesty. Zdá se, že

---

<sup>123</sup> *Confes.* 9,4,12. (CCL 27, 140)

<sup>124</sup> Srv.: *Confess.* 8,7. (CCL 27) Na velmi podobné zkušenosti rozdílných duchovních pocitů, které vyvolávají knihy „se jménem Kristovým“ a „bez jména Kristova“, vystaví o více než 1000 let později sv. Ignác z Loyoly svou metodu rozlišování duchů. Srv.: *Poutník*, Vlastní životopis sv. Ignáce z Loyoly, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2002, 12-13.

<sup>125</sup> Srv.: *Confess.* 3,11,19. (CCL 27, 37)

Bůh Augustina v tomto čase zahrnul přízní a útěchou, která mu snad měla pomoci definitivně se rozejít s hříchem a vydat se na cestu následování Krista.

## 2.5. Křest a návrat do Afriky

Po období duchovní přípravy na Cassiciacu se Augustin navrátil do Milána, kde přijal o velikonoční vigílii z 24. na 25. dubna 387 křest z rukou svatého Ambrože.<sup>126</sup> Spolu s ním bylo pokřtěno i několik jeho blízkých, z nichž nejmilejší mu zřejmě byli přítel Alipius, s nímž prožil společné obrácení a syn Adeodatus, tehdy patnáctiletý. Ve *Vyznání* popisuje své vnitřní rozpoložení v těchto dnech, i zakoušené účinky křtu: „Byli jsme pokřtěni a zmizel veškerý neklid, který v nás působil náš minulý život. V těch dnech jsem se nemohl nasytit přemítáním o velikosti a hloubce plánů spásy, které máš s lidstvem. Proléval jsem mnohé slzy, když jsem naslouchal hymnům a písním, které zněly v tvém domě! (...) Jejich slova vnikala do mých uší, vnášela pravdu do mého srdce a působila vroucí cit zbožnosti.“<sup>127</sup>

Augustin, a skupina jeho blízkých, však netoužili po setrvání v Miláně, nýbrž chtěli pokračovat ve způsobu života, který si mohli vyzkoušet na Cassiciacu: „Byli jsme stále spolu a učinili jsme svaté předsevzetí žít společně i v budoucnu. Když jsme hledali místo, kde bychom ti mohli lépe sloužit, rozhodli jsme se k návratu do Afriky.“<sup>128</sup> Augustinovým ideálem byl především život askeze a studia. O jeho konkrétnější podobě se zmíním níže. Zajímavé však je, že skupina kolem Augustina vlastně vytvářela formu mnišského života, která je do jisté míry originální. Sám světec totiž do té doby mnoho zkušeností s mnišstvím neměl. Při líčení svého obrácení popisuje své zaujetí četbou *Života svatého Antonína* a přiznává, že život bratří v Egyptě do té doby neznal. Jistou znalost konkrétní podoby mnišského života na křesťanském západě mohl získat z návštěvy kláštera za zdi Milána<sup>129</sup> a zvláště za svého pobytu v Římě, během zpáteční cesty do Afriky.<sup>130</sup>

Během této zpáteční cesty se odehrála i další, pro Augustina velmi důležitá epizoda, totiž smrt svaté Moniky, ženy, která ho „svým tělem zrodila k časnému životu a svým srdcem k životu věčnému.“<sup>131</sup> Rovněž Augustinovo pouto k Monice bylo nejen synovské, nýbrž i duchovní: „Co však bylo to, co mě v nitru působilo takovou bolest, když ne toto zranění, které plynulo z nečekaného roztržení společného života, nám tak drahého? (...) Zbavena velké

<sup>126</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 135.

<sup>127</sup> *Confess.* 9,6,14. (CCL 27, 140)

<sup>128</sup> *Confess.* 9,8,17. (CCL 27, 142-143)

<sup>129</sup> *De moribus ecclesiae catholicae*, 1,33,70. (PL 32, 1339)

<sup>130</sup> *Tamtéž.* (PL 32, 1340) Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 138.

útěchy, kterou v ní měla, zůstávala má duše zraněná, a můj život, který byl s jejím spojen v jeden, byl jako roztržený.“<sup>132</sup> Augustin líčí také svůj zármutek nad příliš velkou mocí, kterou nad jeho životem mají lidské city<sup>133</sup> i svou, zpočátku neúspěšnou, touhu zbavit se smutku.<sup>134</sup> Důležité se mi však zdá, že Augustin se nakonec s touto velkou ztrátou dokázal vyrovnat, jak sám píše ve *Vyznáních*<sup>135</sup> a s největší pravděpodobností se mu stala i příležitostí k prohloubení života modlitby. V *listu Probě*, jediném dochovaném dílku svatého Augustina, které explicitně mluví výlučně o tématu modlitby, totiž později rozpracuje zajímavou podmínku života modlitby, totiž „duchovní vdovství“. Jeho významem je úplná opuštěnost, tedy nespolehání se na nic pozemského, a naprosté vydání vlastního života do rukou Božích, od něž očekáváme všechno. Snad právě ztráta matky mu byla jednou z příležitostí uvědomit si, co vlastně takové „vdovství“ znamená. Podrobnějšímu komentáři k *listu Probě* bych se však rád věnoval až ve čtvrté kapitole.

Nakonec bych chtěl poukázat na událost, která se odehrála v posledních dnech života svaté Moniky, a která, podle mého názoru, může trochu pomoci k pochopení hlubokého duchovního pouta, které mezi matkou a synem bylo. Jde o jakousi společnou extázi obou světců, která se odehrála v Ostii nad Tiberou, když při společném odpočinku rozmlouvali o věčné blaženosti. Augustin popisuje, jak jim bylo při rozmluvě dáno na krátký čas zakusit něco z toho, o čem společně rozmlouvali. Zřejmě i v důsledku této rozmluvy-extáze, se Monika po jejím skončení cítila připravená opustit svět.<sup>136</sup> Nebudu se pouštět do podrobnějšího komentáře k této události, protože bych tak rád učinil ve třetí kapitole, kde bude řeč o stupních modlitby.<sup>137</sup>

Nyní už bych rád přešel k prvním letům po návratu Augustinovi skupiny do Afriky. Je to období, které již není zaznamenáno ve *Vyznáních*, biografické údaje proto budou čerpány především z díla Augustinova prvního životopisce Possidia<sup>138</sup>. Z pochopitelných důvodů nejsou tak bohatá na historické údaje propojené s popisem vnitřních hnutí a stavů, jak tomu bylo ve *Vyznáních*.

Augustinova komunita se usadila v Tagastě, rodném městě svého duchovního vůdce. Nejdůležitější místo v jejím životě zaujímala modlitba a život v Boží blízkosti. Possidius<sup>139</sup>

---

<sup>131</sup> *Confess.* 9,8,17. (CCL 27, 143)

<sup>132</sup> *Confess.* 9,12,30. (CCL 27, 150)

<sup>133</sup> *Srv.: Confess.* 9,12,31. (CCL 27, 151)

<sup>134</sup> *Srv.: Confess.* 9,12,32. (CCL 27, 151)

<sup>135</sup> *Srv.: Confess.* 9,13,34. (CCL 27, 152)

<sup>136</sup> *Srv.: Confess.* 9,10,26. (CCL 27, 148)

<sup>137</sup> Konkrétně kap. 3.2.1.

<sup>138</sup> Possidius, *Vita Augustini* (PL 32, 33-66)

<sup>139</sup> Possidius, *Vita Augustini* 3,1. (PL 32, 36); *srv.: L'uomo, il pastore, il mistico*, 141.

popisuje tento způsob života jako *vivere Deo*, tedy život plně pro Boha, sám Augustin výrazem *deificari in otio*<sup>140</sup>, který bychom mohli volně přeložit jako úsilí o sjednocení s Bohem, v klidu kontemplativního života. Ten však nevyklučoval literární a apoštolskou aktivitu, která brzy rozšířila pověst o Augustinově způsobu života a jeho moudrosti mezi obyvatele Tagasty i do okolí, takže „dotírali“ na Augustina nejrůznějšími dotazy. Právě v tuto chvíli se zrodil plán, osudný, jak se později ukáže, pro zbytek Augustinova života. Plán na založení kláštera ve větší vzdálenosti od Tagasty, kde by bylo možné žít ve větším klidu a odloučení. Myslím, že i toto rozhodnutí ukazuje prioritu modlitby a kontempace ve světcově životě.<sup>141</sup>

## 2.6. V letech kněžské a biskupské služby

Již jako biskup popisuje Augustin obyvatelům Hippo, za jakým účelem přišel do jejich města: „Já, kterého nyní vidíte jako biskupa (...), přišel jsem ještě mladý do vašeho města. (...) Hledal jsem místo pro založení kláštera, v němž bych mohl žít s mými přáteli. (...) Vyhýbal jsem se místům, o nichž jsem věděl, že je v nich biskupský úřad neobsazen. (...) Dělal jsem, co jsem mohl, abych hledal spásu v pokorné službě, spíše než abych byl v nebezpečí, zastávající vysoké postavení. (...) (V Hippo) jsem se cítil bezpečně, protože zde byl biskup.“<sup>142</sup> Tímto biskupem však byl již starší muž, který hledal kněze, který by mu pomáhal v jeho službě. „Zatímco jednoho dne (biskup Valerius) mluvil k lidu (shromážděnému v katedrále), ohledně volby a svěcení kněze a povzbuzoval k tomuto úmyslu, neboť tak to vyžadovala potřeba církve, byl mezi lidem přítomen i Augustin, který nevěděl, k čemu se schyluje. (...) Někteří, kteří znali Augustinovu nauku i jeho úmysly, vztáhli na něho ruce, pevně ho sevřeli, a jak se běžně stává v takových případech, prezentovali ho biskupovi, aby byl vysvěcen, zatímco všichni přítomní souhlasně žádali, ať se tak stane. (...) (Augustin však) plakal. Někteří si jeho pláč vysvětlovali jako projev pýchy, snažili se ho utěšit a říkali, že je hoden vyšší důstojnosti, avšak kněžství ho již přibližuje biskupské hodnosti. Muž Boží však – jak sám říkal – hodnotil věc více do hloubky a sténal, když předvídal mnohá závažná nebezpečí, která by pro jeho život vyvstala, když by se musel

---

<sup>140</sup> *Epistula* 10,2. (CSEL 34, 24) Al. Goldbacher (ed.), Österreichische Akademie der Wissenschaften, Pragae – Vindobonae – Lipsiae 1895.; srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 141. Existuje i studie přímo věnovaná tomuto místu: G. Folliet, *"Deificari in otio" - Augustin, Epistula 10, 2*, Recherches augustiniennes II (Hommage au R. P. F. Cayré), Paris 1962, 225-236.

<sup>141</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 142.

<sup>142</sup> *Sermo* 355,1,2. (PL 39, 1569)

ujmout vlády a správy v církvi. Z tohoto důvodu plakal. Nakonec se však stalo tak, jak si přál lid.<sup>143</sup>

Pro Augustina nastává zcela nová epocha. Na jednu stranu se nechce vzdát mnišského způsobu života, na druhou stranu na sebe bere kněžské závazky, které z počátku obnášely především službu slova, kterou mu jeho biskup svěřil, po biskupském svěcení pak správu místní církve i církve obecné. Péče o církve zahrnovala, mimo jiné, boje s bludnými názory, především s donatisty<sup>144</sup>, manichejci<sup>145</sup>, ariány<sup>146</sup> a pelagiány<sup>147</sup>, jejichž odraz nacházíme v Augustinově díle, předsedání při soudních sporech<sup>148</sup> a účast na synodách.<sup>149</sup>

V této kapitole bych se však chtěl zmínit především o formě mnišského života, který Augustin žil, ač již byl knězem a později biskupem, který v jeho době přejali mnozí další kněží, a který je v životě řeholních kanovníků, ale do jisté míry i v životě žebravých řádů, přítomný v západní církvi až do dnešních dnů. Domnívám se, že téma mnišství se blíže dotýká tématu celé této kapitoly, v níž se snažím světce přiblížit především jako muže modlitby.

O způsobu života v Augustinově klášteře i o jeho představě o životě mnichů-kněží i mnichů-laiků, se můžeme nepřímo dozvědět z Augustinových kázání a spisů, především pak z jeho řehole, která zajisté odráží Augustinovu reflexi života, který sám vedl ve svém klášteře. Pokusím se shrnout pokyny řehole do několika bodů, které poukazují na to, co bylo pro Augustina nejpodstatnější.

První bod zve k bratrskému společenství a společenství s Bohem: „Základní motiv, kvůli kterému jste se shromáždili, je tento: Aby jste žili v domě jednomyslně a zaměřeni myslí i srdcem k Bohu.“<sup>150</sup> Další výzvy směřují k chudobě a společnému vlastnictví<sup>151</sup>, pokoře<sup>152</sup>, modlitbě<sup>153</sup>, střídmosti a umrtvování<sup>154</sup>. Zbytek řehole pak více méně rozvádí tyto základní body a ukazuje tak na akcenty, které byly vlastní pro Augustinův způsob prožívání řeholního života. Pokusím se upozornit na některé prvky, podnětné pro současnost. Zajímavý se zdá

<sup>143</sup> *Vita Aug.* 4,2-3. (PL 32, 37)

<sup>144</sup> Srv.: *Vita Aug.* 9,1. (PL 32, 40)

<sup>145</sup> Srv.: *Vita Aug.* 15,1. (PL 32, 46)

<sup>146</sup> Srv.: *Vita Aug.* 17,1. (PL 32, 47)

<sup>147</sup> Srv.: *Vita Aug.* 18,1. (PL 32, 48)

<sup>148</sup> Srv.: *Vita Aug.* 19,1. (PL 32, 49-50)

<sup>149</sup> Srv.: *Vita Aug.* 21,1. (PL 32, 51) Srv. také list opatu Eudossiovi, v němž vyjadřuje svůj stesk po klidu a času, který mniši mohou věnovat modlitbě. *Epistula* 48,1 (PL 33,187)

<sup>150</sup> *Regula ad servos Dei* 1. (PL 32, 1378). Srv. také komentář k této řeholi: Agostino Trapè: *La règle de Saint Augustin. Commenté*, Abbaye de Bellefontaine 1993, nebo italskou verzi: *Commento alla Regola di Sant'Agostino*, [http://www.augustinus.it/pensiero/commento\\_regola/index.htm](http://www.augustinus.it/pensiero/commento_regola/index.htm), ze dne 7.3. 2009.

<sup>151</sup> Srv.: *Regula* 1. (PL 32, 1378-1379)

<sup>152</sup> Srv.: *Regula* 2. (PL 32, 1379)

<sup>153</sup> Srv.: *Regula* 3. (PL 32, 1379)

důraz na jednomyslnost bratří, která nepředpokládala přesně stejné podmínky pro všechny, nešlo tedy o striktní zachování přesných norem. Augustin si uvědomoval, že do kláštera přicházejí lidé z nejrůznějších sociálních prostředí, i tací, „kteří by se k sobě ve světě neodvážili ani přiblížit.“<sup>155</sup> Kvůli těm, kteří byli ve světě bohatí, nelze chudobu a přísnost dovést do krajnosti, kterou by nebyli schopní přijmout. Úlevy, které jim Augustin povoluje, jsou opravdu velké. Někteří dokonce mají možnost jíst silnější stravu<sup>156</sup>, jiní jsou zbaveni povinnosti manuálně pracovat, kterou jinak světec velmi zdůrazňoval<sup>157</sup> a odmítal výklady některých míst Písma, které byly používány jako argumentu pro vyloučení manuální práce z mnišského života.<sup>158</sup> Naopak ti, kteří přišli z prostředí chudého, neměli v zásadě získávat to, co nemohli mít, než se zasvětili Bohu. Přesto si však tímto zasvěcením mohli i hmotně přilepšit, neboť Augustin poukazuje na nutnost jít vstříc tomu, kdo si ve světě, pro svou chudobu, nemohl dovolit ani nezbytně nutné. Rozdílné potřeby nemají bratry rozdělovat, naopak, nadřazování společného dobra a prospěchu nad osobní, které se může projevit i ohledem na slabšího bratra, je měřítkem, jak daleko již bratři došli v lásce: „A tak se nad všechny věci, kterými si slouží přechodná nutnost, povznáší to jediné, co trvá navždy, totiž láska.“<sup>159</sup> Augustin dokonce nabádá ty, kteří jsou schopní snášet větší přísnost, aby to vnímali jako výsadu či dar: „(Silnější bratři) se nemohou domnívat, že (ti slabší) jsou šťastnější, protože jedí to, co oni nemají. Mají se naopak radovat v sobě samých, že jsou schopní větší střídmosti.“<sup>160</sup>

Přes všechny tyto možné rozdíly Augustin trval na vyloučení soukromého vlastnictví těch, kteří přišli do kláštera, jak to můžeme pozorovat i na komunitě mnichů-kleriků, kterou ustanovil v Hippo, v které sám žil, a kterou jako biskup vedl. Ve dvou kázáních vysvětluje věřícím svého města způsob života kleriků v jejich klášteře a vyvrací osočení namířená proti některým z nich. Zdá se dokonce, že Augustin považoval chudobu a zřeknutí se osobního vlastnictví za velmi důležitou, ač ne zcela nezbytnou podmínku života kněze i biskupa: „Jak víte, byl jsem to já sám, kdo stanovil, aby nepřistupoval ke kněžskému svěcení ten, kdo neměl v úmyslu zůstat v mé komunitě, a tomu, kdo se později rozhodl z ní vystoupit, jsem odebíral i

---

<sup>154</sup> Srv.: *Regula* 4. (PL 32, 1379-1380)

<sup>155</sup> *Regula* 2. (PL 32, 1379) Augustin zde v podstatě na veškerý život komunity aplikuje to, co sv. Pavel požadoval alespoň během slavení Večeře Páně. Srv.: 1Kor 11,17-30.

<sup>156</sup> *Regula* 5. (PL 32, 1380)

<sup>157</sup> *De opere monachorum* 2,3. (PL 40, 550)

<sup>158</sup> *De opere monachorum* 1,2. (PL 40, 549-550)

<sup>159</sup> *Regula* 8. (PL 32, 1382)

<sup>160</sup> *Regula* 3,3. (PL 32, 1380)



možnost vykonávání kněžské služby<sup>161</sup>, protože se oddělil od života ve společenství, který slíbil (...). Nyní však, před tváří Boží i vaší, měním toto ustanovení: ti, kteří si chtějí ponechat nějaký majetek, ti, kterým pouze Bůh a jeho církve nestačí, ať zůstanou ve službě tam, kde chtějí a mohou, neodebírám již dovolení konat kněžskou službu. To proto, že nechci, aby jednali pokrytecky.<sup>162</sup> Vidíme tedy, že Augustinovým ideálem kněze je v podstatě mnich, který však místo manuální práce, doporučené mnichům-laikům, na sebe bere „břemeno“ kněžské služby. Z tohoto spojení mnišského života a kněžství plyne i požadavek nerozlučného spojení výkonu kněžské služby, směřování ke svatosti a společného života: „Klerik (v komunitě v Hippo) se tedy zavázal ke dvojímu: ke svatosti i službě klerika. Služba klerika mu byla Bohem uložena pro lid a je spíše zátěží než poctou, avšak *Kdo je moudrý, aby pochopil?* (Žl 106,43) Učinil však slib svatosti a života ve společenství. (...) Pokud ustoupí od tohoto způsobu života a zůstane klerikem i mimo naši komunitu, polovinu z toho co slíbil, ztratí. (...) Vím, jak lidé milují důstojnost kněžství, proto ho neodebírám tomu, kdo se již necítí schopen žít se mnou v naší komunitě. Ten, kdo se mnou chce zůstat zde, ten má Boha. Ať tedy zůstane se mnou ten, kdo chce žít z toho, co mu dá Bůh prostřednictvím své církve a nechce mít nic svého. Svůj majetek dal chudým, nebo tomuto společenství. Kdo nechce přijmout tyto podmínky, ať má svou svobodu, ale ať se přesvědčí, zda je připraven přijmout věčnou blaženost.“<sup>163</sup>

Ohledně tématu modlitby v užším slova smyslu, řehole nepřináší nic neobyčejného. Poukazuje jak na společné, tak soukromé modlitby: „Neúnavně usilujte o modlitbu v časech k tomu stanovených. Oratoř ať slouží pouze k účelu, pro který byla postavena, a který jí také dal jméno<sup>164</sup>. Neboť když by se někdo chtěl, ve volném čase, modlit i mimo stanovené hodiny, nemá mu v tom být bráněno tím, který by chtěl oratoř používat k jiným účelům.“<sup>165</sup>

Kromě chudoby a modlitby bylo dalším, silně zdůrazněným prvkem toho, co bychom mohli nazvat „útěk ze světa“, stranění se žen. Světcův životopisec Allipius poukazuje na to, jak ho praktikoval sám biskup Augustin, a jak přikazuje podobný způsob jednání i mnichům, kteří přijali jeho řeholi. Tento důraz na jednu stranu překvapí, když si uvědomíme, že součástí komunity v Cassiciacu, kde Augustin učinil svou první zkušenost s mnišským životem, byla i žena, jeho matka Monika. Na druhou stranu je určitá obava z žen pochopitelná v celku světcova myšlení, především v souvislosti s naukou o žádostivosti jako následku prvotního

<sup>161</sup> Dosl.: „Odebíral kněžství“. Ale srv. např. *De bono coniugali* 24,32 (PL 40, 394), kde se jednoznačně mluví o nezrušitelném znamení, které svátost svěcení (podobně jako svátost manželství) vtiskuje.

<sup>162</sup> *Sermo* 355,4,6. (PL 39, 1573) S pokrytci – s těmi, kteří by tajně vlastnili něco pro vlastní potřebu.

<sup>163</sup> *Sermo* 355,4,6. (PL 39, 1573)

<sup>164</sup> Totiž v latině: oro, orare = (mj.) modlit se.

hříchu, která se projevuje zvláště v oblasti sexuality.<sup>166</sup> Jakým způsobem tedy Augustin jednal ve styku se ženami jako biskup? „Žádná žena nikdy nevcházela do jeho domu (...) ani jeho sestra Germana, která byla vdova zasvěcená Bohu, a byla dlouho, až do své smrti, představenou Božích služebnic. (Stejně tak nevcházely) dcery jeho bratra, rovněž zasvěcené Bohu. (...) Zdůrazňoval, že ženy nikdy nesmějí žít v jednom domě s Božími služebníky, i s těmi nejčistšími. Chtěl vyloučit – jak sám řekl – aby se takový příklad stal příčinou nepřístojnosti a poklesku pro slabé. Když byl pozván nějakou ženou, aby ji navštívil a pozdravil, nikdy k ní nepřicházel bez doprovodu kleriků a nikdy s ní nemluvil o samotě a to ani v případě, kdy se jednalo o důvěrnou záležitost.“<sup>167</sup>

Myslím, že z těchto několika črtů můžeme vytušit mnohé o Augustinově způsobu prožívání duchovního života a jeho propojení s pastýřskou službou, který hluboce ovlivnil formaci kléru v období středověku<sup>168</sup>. Zdá se, že se mu podařilo zachovat své prvotní povolání, které v sobě objevil, tedy povolání k modlitbě, studiu a askezi, a zároveň nezklamat jako pastýř. Již za svého života „nakazil“ tímto pojetím mnohé, kteří ho toužili následovat. Ti, kteří přišli později, zas čerpali inspiraci z jeho zachovaného díla. Přes veškerou krásu a genialitu Augustinovy myšlenky i jejího provedení, se nabízí otázka, zda tento způsob kněžského života je vhodný model pro spiritualitu všech kněží, či zda se někteří nemohou cítit – ne ze slabosti – povolání například k užším a „rodinnějším“ vztahům k prostým věřícím, než nabízí Augustinův model. Z některých světcových textů se zdá, že jeho způsob jednání s laiky je dosti úřední a soustředující se úzce na věci vycházející z „úřední povinnosti“, zatímco jakékoli „nepotřebné“ další mluvení je co nejvíce omezováno. To však na druhou stranu neznamená, že by laiky považoval za křesťany druhé kategorie a nevážil si jejich názorů.

## 2.7. Na konci života

Poslední část Augustinova života je poměrně dobře popsána v kontextu situace doby. Possidius ji věnuje téměř třetinu svého životopisu. Dozvídáme se, jaké byly poslední Augustinovy činy a tím také, nepřímo, co ze svého života považoval za nejdůležitější a co toužil zachovat pro budoucí generace. Possidius se zmiňuje v první řadě o konečné redakci díla: „Krátko před svou smrtí učinil revizi knih, které napsal a publikoval (...) Vše, o čem se

---

<sup>165</sup> *Regula* 3. (PL 32, 1379)

<sup>166</sup> Srv. např.: *De nuptiis et concupiscentia* (PL 44, 413-474), nebo studii k tématu sexuality: Jan Pořiz: *Manželství a sexualita u sv. Augustina*, Teologické texty 2/2008, 58-62.

<sup>167</sup> *Vita Aug.*, 26,1. (PL 32, 55)

<sup>168</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 157.

domníval, že není v souladu s katolickou naukou, napsané v době, kdy ještě neznal dobře nauku církve, to vše znovu prošel a opravil. Napsal proto také dvě knihy, které nazval *Revize knih*“ (*Retractationes*). Myslím, že tento počín ukazuje jak na světcovu pokoru, s kterou si uvědomuje mnohé nedostatky svého díla, tak také na vědomí hodnoty toho co napsal i pro budoucnost.

Possidius líčí také Augustinovy myšlenky tváří v tvář invazi a plenění, které severní Afriku zasáhli v posledních měsících jeho života: „O těchto nesmírně krutých násilnostech a ničení, smýšlel tento muž Boží (...) jinak než ostatní lidé, protože je posuzoval z větší hloubky a vnímal především nebezpečí smrti duší. (...) Slzy mu byly pokrmem dnem i nocí ještě více než jindy (...) a žil hořký a truchlivý život více než jiní.“<sup>169</sup>

Bezprostřední nebezpečí smrti, která během vpádu stále hrozila, dalo také Possidiovovi možnost, aby poukázal na Augustinův náhled na význam svátostného kněžství a služby kněze v situaci ohrožení života. Jsou to krásné texty, které ukazují, jak vysoce si světec vážil této služby a považoval ji za nanejvýš významnou pro spásu lidí: „Naše služba je natolik nezbytná pro Boží lid, že není možné, aby jí byl pozbaven, byť by ho na místech, kde se nacházíme, zůstala jen nepatrná část. Nám pak nezbyvá než říci: *Budiž v Pánu naše útočiště. (Žl 31,3)*.“<sup>170</sup> A na jiném místě: „Zajisté nesmíme opustit naši službu, bez níž je jistá zkáza Božího lidu – ne v tomto životě, ale v budoucím, o nějž musíme pečovat nesrovnatelně více (než o život časný).“<sup>171</sup>

Nakonec se zastavme ještě u opravdu posledních světcových dnů. Augustin umírá v Hippo, obleženém po dobu čtrnácti měsíců Vandaly. Byla to doba, v níž mohl mít dojem, že vše, co velkou měrou pomáhal budovat po čtyřicet let své kněžské a biskupské služby, je v troskách. V této chvíli světec připomíná svým nejbližším nutnost pokání. Pro sebe si za tímto účelem nechává přepsat kající žalmy a připevnit je na stěnu tak, aby je mohl číst. „Takto je mohl číst, když ležel na lůžku během své poslední nemoci a nepřetržitě usedavě plakal.“<sup>172</sup> Posledních deset dní nemoci pak již strávil sám ve svém pokoji, zcela pohroužen do modlitby.<sup>173</sup>

Jakási poslední vůle, o níž Possidius mluví, opět ukazuje již zmíněné důrazy Augustinovi zbožnosti - chudobu, význam teologického studia, asketického života a odstupu i od toho nejdražšího, co máme na světě. Odstup, který se zdá hraničit až s tvrdostí: „Nesepsal závěť, neboť, chudý pro Boha, neměl důvod tak učinit. Stále zdůrazňoval, aby pro budoucí generace

---

<sup>169</sup> *Vita Aug.*, 28,6. (PL 32, 58)

<sup>170</sup> *Vita Aug.*, 30,5. (PL 32, 60)

<sup>171</sup> *Vita Aug.*, 30,17. (PL 32, 61)

<sup>172</sup> *Vita Aug.*, 31,2. (PL 32, 63)

<sup>173</sup> *Vita Aug.*, 31,3. (PL 32, 63)

byla pečlivě opatrována knihovna a všechny její kodexy. (...) Ani za života, ani v hodině smrti nejednal se svými příbuznými (...), tak jak je zvykem ve světě. (...) Zanechal církvi četné kněžstvo a kláštery, v nichž muži i ženy zachovávali zdrženlivost, vedeni svými představenými. Kromě toho též knihovny, v nichž bylo možné najít knihy a kázání, jak jeho vlastní, tak ostatních svatých. Z těchto knih lze poznat, jaká byla – Boží milostí – jeho velikost v církvi, a v nichž ho věřící nacházejí stále živého. (...) Přesto však věřím, že větší užitek jsme z jeho společenství mohli načerpat my, kteří jsme ho mohli vidět a slyšet, když mluvil v kostele a viděli jsme jeho způsob života mezi lidmi.<sup>174</sup>

---

<sup>174</sup> Possidius, *Vita Aug.*, 31,6-11. (PL 32, 63-64)

### 3. Augustinova reflexe o modlitbě a duchovním životě

Zatímco v předešlé kapitole jsem se pokusil nastínit, jak Augustin nechával modlitbou prostupovat vlastní život, v této a následující kapitole bych chtěl shrnout jeho učení o duchovním životě a modlitbě, které předával druhým. Třetí a čtvrtá kapitola tak spolu budou provázány jak tematicky, tak do určité míry i obsahově. Ve čtvrté se totiž pokusím o souvislejší analýzu *listu Probě*, jediného Augustinova traktátu o modlitbě, který je proto možné chápat za souhrn toho, co považuje pro křesťanskou modlitbu za nejpodstatnější. Světec ho napsal na výslovnou žádost samotné adresátky<sup>175</sup> Ve třetí kapitole naopak, budou citována převážně místa s ostatních spisů, v nichž se o tématu modlitby mluví méně systematicky. Abych se vyhnul zbytečnému zdvojování, odkážu u témat šířeji pojednaných v *listu Probě* na čtvrtou kapitolu a naopak.

#### 3.1. Antropologické základy

Dříve než přejdu k pojednání o stupních modlitby, nebo, lépe řečeno, duchovního života či duchovního rozvoje člověka, pokusím se vystihnout některé body Augustinovi antropologie. Domnívám se, že když poznáme Augustinův pohled na člověka a jeho obraz Boha a Božího jednání, který by se na následujících stránkách měl postupně odhalovat, můžeme lépe pochopit i vyjádření vztahu mezi Bohem a člověkem, kterým v posledku modlitba je.

Základem pro Augustinovy následující úvahy je v Bibli obsažená pravda o člověku jako Božím obrazu (*srv. Gn 1,26*).<sup>176</sup> Právě v bytí Božím obrazem spočívá největší důstojnost člověka.<sup>177</sup> Augustin ho umisťuje do lidské duše, zatímco tělesná stránka se na něm přímo nepodílí: „Obraz Boží se nenachází jinde, než v části duše, kterou se člověk sjednocuje s věčnými pravdami, které kontempluje, a kterými je inspirován.“<sup>178</sup> Toto přesvědčení Augustin dokládá třemi důkazy. Zprv se domnívá, že pokud bychom přistoupili na tvrzení, že i lidské tělo je stvořeno k obrazu Božímu, museli bychom předpokládat, že i Bůh má tělo a je cirkumskriptivně přítomen v prostoru, ve svých údech.<sup>179</sup>

---

<sup>175</sup> Ač je pravda, že Augustin píše v souvislosti s pelagiánskou krizí a odpovídá vlastně na konkrétní otázku, se kterou se na něj Proba obrátila, což jistě dává dopisu určité akcenty, jak bude ve 4. kapitole ukázáno.

<sup>176</sup> Srv.: Nello Cipriani: *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*, editioni Augustus, Palermo 1984, 13.

<sup>177</sup> Srv.: *De Trinitate* 12,11,16. (CCL 50, 370) W. J. Mountain – Fr. Glorie (eds.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols, 1968.

<sup>178</sup> *De Trinitate* 12,7,12. (CCL 50, 366)

<sup>179</sup> Srv.: *Taméž*.

Druhý argument nachází u apoštola Pavla, který říká: „Budte obnoveni v duchu své mysli<sup>180</sup> a oblečte nového člověka, který byl stvořen podle Boha“ (*Ef 4,23-24*), a jinde „svlečte ze sebe člověka starého a jeho skutky a oblečte člověka nového, který se obnovuje k Božímu poznání, podle obrazu toho, který ho stvořil“ (*Kol 3,9-10*). Augustin komentuje citované pasáže takto: „Pokud jsme obnovováni v duchu své mysli, a nový člověk je ten, který se obnovuje v poznání Boha, podle obrazu toho, který jej stvořil, pak tedy ne podle těla, ani podle jakékoliv části duše, ale podle rozumové duše<sup>181</sup>, která je schopná poznat Boha, byl člověk stvořen k obrazu svého Stvořitele.“<sup>182</sup>

Třetí argument vychází z toho, že Boží obraz se v nás obnovuje tehdy, když se křtem stáváme Božími syny a oblékáme se do nového člověka, tj. do Krista.<sup>183</sup> Avšak na tomto obnovení mají podíl i ženy, neboť „jsme všichni jedno v Kristu“ (*Gal 3,28*). Kristus však byl muž, a proto se Augustin ptá: „Musíme se tedy domnívat, že věřící ženy přišli o své pohlaví? Ne, neboť se k obrazu Božímu obnovují tam, kam pohlaví nevstupuje, (...) tedy v duchu své mysli.“<sup>184</sup>

Když tedy člověk sestupuje do sebe sama, může se zde setkat se sebou samým a může se také setkat s Bohem. Ne však proto – a v tom je zásadní rozdíl mezi Augustinem a neoplatoniky - že by duše ve svém nejvnitřnějším jádru byla bohem, od kterého se liší právě jen tím, co skrze obrácení k sobě samé odkládá<sup>185</sup>, nýbrž právě proto, že má schopnost se k Bohu obrátit. Toto obrácení, které je aktem lásky k Bohu, „v ní teprve tvoří Boží obraz, v němž a skrze nějž poznává Boha v sobě samé (...), protože Boží obraz v duši, který umožňuje poznání Boha ve vlastním já, je právě láska k Bohu, tj. sám volní akt, který zakládá podobnost Bohu, a který je k Bohu obrácen.“<sup>186</sup> Skrze toto obrácení, jež je určením duše, dosahuje rovněž vzhledu do svého vlastního pravého bytí a svého nejhlubšího já.<sup>187</sup>

Snad tedy můžeme říci, že člověk je jakýmsi nižším, potenciálním způsobem Božím obrazem pro svou schopnost obrácení se k Bohu aktem lásky, avšak právě až tehdy, kdy je v něm tato láska živá, skutečněná, realizuje se vyšší forma této podobnosti, kterou je sama

---

<sup>180</sup> V Augustinově latinské předloze dosl.: „Renovamini spiritu mentis vestrae.“

<sup>181</sup> Dosl.: „secundum rationalem mentem“. ČEP překládá „obnovte se duchovním smýšlením“.

<sup>182</sup> *De Trinitate* 12,7,12. (CCL 50, 366)

<sup>183</sup> *Tamtéž*.

<sup>184</sup> *Tamtéž*. (CCL 50, 367)

<sup>185</sup> Což je názor Plótinův. Srv.: Endre von Ivánka: *Plato christianus*, OIKOYMENH, Praha 2003, 201. Augustin naproti tomu popisuje, jak byl přiveden knihami neoplatoniků k niternosti, avšak to, že byl schopen vstoupit do sebe sama, vnímá jako Boží dar: „Napomenut těmito knihami, vstoupil jsem do svého nitra. Mohl jsem tak učinit, neboť ty ses stal mým pomocníkem. Vstoupil jsem a spatřil okem své duše a nad svým rozumem neproměnné světlo.“ *Confess.* 7,10,16. (CCL 27, 103)

<sup>186</sup> Endre von Ivánka: *Plato christianus*, 203.

<sup>187</sup> Srv.: *Plato christianus*, 203-204.

láska. Proto je také možné obraz a podobu, ke kterému je člověk stvořen rozvíjet, dotvářet a tak růst ke stále větší podobnosti s Bohem, nebo ho v sobě naopak hříchy a nezřízenými vášněmi ničit a potlačovat. Mírou podobnosti je vždy míra lásky.

Potlačení, které je možné, však nikdy nebude úplné. Poznání Boha zůstává vždy zachováno v podstatě duše, je pouze přikryto. Bez tohoto poznání by nebyl možný ani minimální akt lásky k Bohu, který teprve vede k dotvoření obrazu, neboť „nemůžeme milovat něco, co vůbec neznáme.“<sup>188</sup> Proto tomu „nemůže být jinak, než že duše i před poznáním Boha, i před vírou, i před obrácením vůle k Bohu, které víře předchází, má už jistou znalost Boha, uchovává jistou vzpomínku na Boha. (...) Víra tedy není přechodem od naprosté neznalosti k poznání, od úplného ztracení k opětovnému nalezení, nýbrž je obnovením, oživením, zesílením něčeho, co bylo přítomno v nitru duše a nikdy nebylo zcela ztraceno a zapomenuto“<sup>189</sup> „Víra nám napomáhá, abychom poznávali a milovali Boha: ne tak, jako bychom ho vůbec neznali a nemilovali ho, ale abychom ho poznali jasněji a milovali ho silněji.“<sup>190</sup>

Obraz Boží nabývá dokonalosti v té míry, v jaké dorůstáme ke sjednocení s Bohem.<sup>191</sup> Dokonalého ztvárnění Božího obrazu tak člověk může dojít až ve věčnosti, kdy bude dokonalé také patření, které člověka s Bohem sjednocuje.<sup>192</sup> Podle míry účasti na tomto cílovém stavu, můžeme mluvit o stupních poznání, stupních lásky a v důsledku toho i o jakýchkoli stupních duchovního života, jehož rozvoj není v posledku ničím jiným, než rozvojem lásky.

Na základě toho, co bylo řečeno, musíme konstatovat, že člověk nejen je schopen dosáhnout Boha (*capax Dei*), ale zároveň také potřebuje Boha, aby se mohl stát plně sám sebou, aby mohl realizovat to, pro co byl stvořen.<sup>193</sup>

Nutnost Boží spolupráce se stává ještě zřejmější v situaci po prvotním hříchu, jímž se člověk stal „občanem Babylona“, ačkoli byl stvořen jako „občan Jeruzaléma“.<sup>194</sup> Nikdo z lidí by nebyl schopen se z této situace dostat a nalézt znovu ztracenou cestu k Bohu. Proto Bůh poslal svého Syna, aby sestoupil mezi „obyvatele Babylona“ a pozval je nazpět do Jeruzaléma, pro něž byli stvořeni. Kristovo prostřednictví však nespočívá jen v tom, že nám ukázal cestu. Augustin zdůrazňuje, že jsme sice „měli schopnost porušit v nás Boží obraz,

---

<sup>188</sup> *De Trinitate*, 10,1,1. (CCL 50, 311)

<sup>189</sup> *Plato christianus*, 213-214.

<sup>190</sup> *De Trinitate*, 8,9,13. (CCL 50, 290)

<sup>191</sup> Srv.: *De Trinitate* 12,11,16. (CCL 50, 370)

<sup>192</sup> Srv.: Nello Cipriani: *La pedagogia della preghiera*, 14.

<sup>193</sup> Srv.: *Tamtéž*.

avšak nejsme schopni ho znovu obnovit.<sup>195</sup> Proto, „tak jako jsme potřebovali Stvořitele, který nám dal bytí, potřebujeme i Spasitele, který nám dává znovu se narodit.“<sup>196</sup>

Pokusme se na závěr zformulovat několik bodů, které pro duchovní život a modlitbu vyplývají z Augustinova pohledu na člověka a jeho situace před Bohem. Později budou rozvedeny každý zvlášť:

Z umístění Božího obrazu do duchovní stránky člověka vyplývá pro Augustina stálý důraz na nutnost vstoupit do sebe, do svého nitra, nechat mlčet smysly, což následně umožní člověku vystoupit nad sebe sama a zde se setkat s Bohem.

Ze skutečnosti, že člověk, jakožto Boží obraz, dochází svého naplnění pouze v Bohu, avšak tato meta není v tomto životě plně dosažitelná a vidění Boha i poznání jeho vůle je zde tudíž nedostatečné, vyplývá nutnost duchovního boje, časté vnímání života jako namáhavé pouti „daleko od Boží slávy“ (*Řím 3,23*). To v posledku vede k silnému zdůraznění eschatologických skutečností, což je horizont, kam by měli směřovat všechny naše modlitby.

Stálým zdrojem pro Augustinovu modlitbu bylo i vědomí nutnosti Kristova prostřednictví. A to jak pro modlitbu chvály a díky za dar vykoupení, tak pro přímlyvnou a prosebnou modlitbu, která je pro člověka, mimo jiné, připomínku vlastní nedostatečnosti a stálé odkázanosti na Boha.

### 3.2. Sestup do sebe sama a výstup k Bohu – stupně duchovního života

Ve druhé kapitole jsem poukázal na fakt, že nalezení vlastního nitra, k němuž Augustinovi dala první podnět četba platoniků, mělo zásadní význam pro jeho definitivní obrácení ke křesťanství.<sup>197</sup> Není proto divu, že se ani jako křesťan s tímto podnětem z řecké filosofie nerozešel, ale naopak ho ještě prohloubil.

Chtěl bych proto nyní pojednat o dvou způsobech vstupu do vlastního nitra, které můžeme u Augustina rozlišit. Jde v podstatě o dvojí stupeň, či míru účasti na tomtéž, podobně jako v případě přirozeného a mystického poznání. Jak zdůrazňuje v této souvislosti Ivánka, mezi přirozeným a mystickým poznáním není zásadní rozdíl. Ten je pouze ve stupni účasti na konečném stavu, tedy v nahlížení na Boží tvář: „Tak se přirozené, bytostné zaměření duše

---

<sup>194</sup> Srv.: *Enarrationes in psalmos* 124,3. (CCL 40, 1837) D. Eligius Dekkers – Iohannes Fraipont (eds.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1990.

<sup>195</sup> Sermo 43,3,4. (PL 38, 255)

<sup>196</sup> Sermo 43,1,1. (PL 38, 254)

<sup>197</sup> Srv.: Kap 2.3.



k Bohu ocitá v jedné řadě spolu s niterným mystickým poznáním Boha v lásce k němu a s dosažením plného nazření ve věčné blaženosti.<sup>198</sup>

Přesto se však domnívám, že následující rozdělení je důležité pro pochopení růstu v modlitbě a duchovním životě: V prvním případě je aktivní člověk, který se snaží usebrat. V druhém jde o Boží zásah, který má charakter mystické milosti, která přivádí k jistému hlubšímu kontaktu s Bohem a růstu lásky.

Nejprve tedy k prvnímu způsobu, který je možné považovat za snahu o aktivní disponování se k modlitbě: Bůh je v člověku přítomen hlouběji než to nejniternější v nás a zároveň výše, než to nejvyšší v nás.<sup>199</sup> Zdá se tedy, jako by byl za hranicí, na kterou je možné sestoupit či vystoupit. Přesto jsme voláni, abychom žili způsobem, kterým bychom si zasloužili, stát se místem, kde Bůh bydlí, jeho příbytkem.<sup>200</sup> Když vstoupíme do této komůrky, kterou si v nás Bůh vytváří, naše modlitby budou vyslyšeny.<sup>201</sup> Zavřít dveře do této komůrky znamená upřít pohled k duchovním a věčným skutečnostem. „Kdo dává ve svých modlitbách přílišný důraz na věci vnější a zapomíná na vnitřní, kdo se nemodlí za to, co nemůže dát nikdo jiný, než Bůh sám, *co oko nevidělo, ucho neslyšelo a na srdce člověka nevstoupilo*, ten nechává dveře otevřené.“<sup>202</sup> Augustin si uvědomuje, že se podaří jen málokdy umlčet všechny vnější hlasy a volat celým srdcem, tedy mít mysl zcela upřenou na Boha: „Jen nemnozí se takto dokážou modlit často, a nevím, zda existuje někdo, kdo by se takto modlil stále.“<sup>203</sup> Bůh však „snáší naši slabost a (...) očekává naši modlitbu, aby nás zdokonalil.“<sup>204</sup> Modlitba je rovněž prostředkem, který nás očišťuje a uschopňuje nahlédnout: „Modlitba je obrácením k Tomu, který je vždy připraven nás obdarovat. My však nejsme vždy připraveni přijímat. S tímto obrácením přichází rovněž očištění našeho vnitřního zraku.“<sup>205</sup>

Vidíme, že světec na jednu stranu nepovažuje běžné rozptýlení za něco tragického, na druhou stranu vede k jeho postupnému překonávání. V tomto překonávání má své místo jak Boží milost, o kterou prosíme, tak i úsilí a cvik. Jde tedy o pomalý a postupný růst, jehož součástí je boj s myšlenkami: „Dej mi alespoň schopnost nesouhlasit s nimi a odvrhnout je, a když v nich nacházím zalíbení, abych se u nich nezastavoval, téměř jako když bych spal.“<sup>206</sup>

---

<sup>198</sup> *Plato christianus*, 217.

<sup>199</sup> Srv.: *Confess.* 3,6,11. (CCL 27, 33)

<sup>200</sup> Srv.: *Ennar. in psal.* 67,7 (CCL 39, 872)

<sup>201</sup> Srv.: *Tamtéž.*

<sup>202</sup> *Ennar. in psal.* 35,5. (CCL 38, 324)

<sup>203</sup> *Ennar. in psal.* 118 (29),1. (CCL 40, 1763)

<sup>204</sup> *Ennar. in psal.* 85,7. (CCL 39, 1181-1182)

<sup>205</sup> *De sermone Domini in monte* 2,3,14. (CCL 35,103-104)

<sup>206</sup> *De Trinitate* 15,28,51. (CCL 50, 535)

Vrcholem tohoto postupného procesu je chvíle, kdy se modlitba stává trvalým postojem duše.<sup>207</sup>

Augustin se vícekrát pokusil popsat stupně duchovního putování člověka, od prvních bojů s hříchem a těžko kontrolovatelnou obrazotvorností, až k jakémusi nahlížení Boha, které umožňuje trvalé nasměrování duše k Bohu.<sup>208</sup> Nejprve tak učinil v pojednání *O velikosti duše (De quantitate animae)*, u nějž se proto nyní chvíli zastavíme.<sup>209</sup> Jde o převážně filosofické pojednání ve formě dialogu, v němž Augustin odpovídá Evodiovi na různé otázky týkající se duše. Poslední část, body 70-80, tvoří dlouhý Augustinův monolog, v němž pojednává o sedmi funkcích či stupních působení lidské duše. Po prvních dvou stupních, které pojednávají o vegetativních a smyslových funkcích duše, které jsou vlastní i zvířatům, a třetím, který se již týká pouze lidských činností, ale je společný všem, „učeným i neučeným, dobrým i zlým“<sup>210</sup>, následují čtyři stupně, které již závisí na míře sjednocení s Bohem, kterou zároveň zakládají: Na čtvrtém stupni (avšak na prvním, který můžeme nazvat nadpřirozený) se duše „začíná postupně vzdalovat od toho, co ji poskvřňuje, zcela se očišťuje a stává se plně čistou a krásnou. Opevňuje se proti všemu, co ji odvádí od jejího záměru. (...) V tomto, tak cenném konání, duše musí ještě počítat s velkým úsilím a prudkým zápasem s nástrahami světa. V tomto úsilí navíc ještě trvá strach ze smrti, většinou ne příliš velký, někdy však velmi silný. Není příliš silný, když je víra pevná. Avšak teprve duši již (velmi) očištěné je dopráno intelektuální nahlížení těchto pravd, totiž, že celý svět je řízen Boží prozřetelností a spravedlností, takže nikdo neumírá nespravedlivě, i když by jeho smrt způsobil někdo nespravedlivý.“<sup>211</sup> Než dosáhne tohoto stavu očištění, platí, že „když je víra ve zmíněné pravdy slabší, strach ze smrti může být silnější (...) a tím slabší je nazírání, čím je kvůli strachu menší klid duše, který je nezbytný pro nahlédnutí tak vznešených pravd.“<sup>212</sup>

První stupeň je tedy dobou boje, kolísání, úsilí o očištění, návratů strachu a nejistoty. Snad je možné říci, že jde o jakési balancování na hranici mezi přebýváním vně sebe a vstupem do

---

<sup>207</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 35.

<sup>208</sup> Avšak srv. kap. 4.3.9. této práce, kde se nachází obšírnější pojednání o Augustinově pochopení ustavičné modlitby.

<sup>209</sup> Agostino Trapè, *La règle. Commentée*, 221.

<sup>210</sup> *De quantitate animae* 33,72. (PL 32, 1075)

<sup>211</sup> *De quant. animae* 33,73. (PL 32, 1075)

<sup>212</sup> *Tamtéž*. Zdá se, že Augustin v tomto svém raném spise zcela smazává rozdíl mezi Boží vůlí a Božím dopuštěním. Zdá se dokonce, že zastává názor, že současné uspořádání světa je to nejlepší možné: „Boží prozřetelnosti vděčíme nejen za to, že vše existuje, ale také za to, že existuje tak, že nemůže existovat lepším způsobem.“ V lat. s kontextem: „*Tanta est tamen anima, ut etiam hoc possit adiuvante sane iustitia summi et veri Dei, qua haec universitas sustentatur et regitur; qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse non possint. Cui sese in opere tam difficili mundationis suae adiuvandam et perficiendam piissime tutissimeque committit.*“

svého nitra.<sup>213</sup> Nezbytnou podmínkou k dalšímu putování je pro Augustina víra, která se postupně může zdokonalovat a docházet k hlubšímu pochopení a nahlížení věřených pravd. Ačkoliv Augustin tolik zdůrazňuje roli intelektu v nahlédnutí toho, co nás víra učí, z poukazu na nutnost očištění jednoznačně vyplývá, že mu jde o celostní poznání, o vstup do tajemství, které přesahuje pouhé pojmové uchopení skutečnosti. Duchovní život a jeho hloubka tak získává významné místo v teologické práci, která se snaží intelektuálně pochopit (nakolik je to možné) a dokázat pravdy víry.

Duše, která se svěřuje Božímu vedení, může s jeho pomocí dovést dílo svého očištění. To se děje tehdy, když je osvobozena ze zajetí smyslovosti, „prodlévá s radostí v sobě samé, nebojí se o sebe a netrápí se pro žádnou záležitost.“<sup>214</sup> Dosahuje tedy jakéhosi zklidnění, jehož významným znakem je překonání strachu, který byl typický pro předchozí stupeň: Strachu ze ztráty dober, která přirozeně miluje: potěšení, poct, svobody, přátelství i života.<sup>215</sup> Zajímavé a důležité je Augustinovo mínění, že na tomto stupni získává duše plné vědomí o své ceně. Zdá se mi, že tento světcův postřeh vlastně není ničím jiným, než komentářem k Ježíšovým slovům: „Kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“ (*Mt 16,25; Mk 8,35*) Skrze překonání falešného já, objevuje kým skutečně je a kým je pro Boha.

Když je již oko duše zdravé, je možné jej zaměřit k nejvyšším pravdám a k samotnému objektu nazírání – k Bohu. „Je něco jiného, když je oko čisté, protože náš pohled není zaměřen k marnosti, nejsme domýšliví, nebo v zajetí omylu, něco jiného je si tuto čistotu uchovat a ještě něco jiného zaměřit pohled, který je již zklidněný a jistý, na nahlížený objekt.“<sup>216</sup> Avšak bez předešlého očištění není toto obrácení ke světlu-Bohu možné: „Jsou však někteří, kteří chtějí nahlížet již před svým očištěním a uzdravením. Budou však natolik oslepeni dokonalým světlem pravdy, že se budou domnívat, že v něm nejen není žádné dobro, ale naopak velké zlo, (...) ukryjí se proto do své vlastní temnoty, která je tím jediným, co jsou pro svou vlastní nemoc schopni snést.“<sup>217</sup> Domnívám se, že Augustin zde již předznamenává něco z toho, co později rozpracuje svatý Jan od Kříže. Přemíra Božího světla je pro

---

<sup>213</sup> První stupeň duchovního života jako boj mezi uvězněním ve vnějších skutečnostech a vstupem do vlastního nitra je blízký i pozdějším mystikům. K Augustinovu pojetí má velmi blízko např. zkušenost sv. Terezie od Ježíše, která koncipuje model lidského nitra jako hradu se sedmi komnatami. Aby bylo možné vstoupit do první z nich, je potřeba zanechat kroužení okolo hradeb a vstoupit dovnitř (...) Srv.: Sv. Terezie od Ježíše, *Hrad v nitru*, 1,1,5, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1991, 12.

<sup>214</sup> *De quant. animae* 33,74. (PL 32, 1076)

<sup>215</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 350.

<sup>216</sup> *De quant. animae* 33,75. (PL 32, 1076)

<sup>217</sup> *Tamtéž.*

nepřipravené „oko“ temnotou, kterou nemůže snést a může proto být vnímáno jako cosi negativního a dokonce ohrožujícího člověka.<sup>218</sup>

Avšak ten, kdo snese očišťováním, dochází až na nejvyšší stupeň, který již „není stupněm, ale definitivním stavem, ke kterému se dochází skrze jednotlivé stupně.“<sup>219</sup> Tímto stupněm je vidění, neboli, kontemplace pravdy.<sup>220</sup> „Jaká zde bude radost, jaké potěšení z vlastnění nejvyššího a pravého dobra (...) nedokážu říci. V míře, v jaké považovali za správné, nám to sdělili velké a nesrovnatelné duše.“<sup>221</sup>

Jaká je tedy povaha tohoto nejvyššího stupně poznání či činnosti duše? Zdá se, že jde o jakýsi podíl na patření, které zakoušejí blažení v nebi. Augustin však blíže nevysvětluje rozdílnost tohoto patření od patření blaženého. Jisté však je, že je přesvědčen, že již na tomto světě je možné jistým způsobem poznat nejen to, co Bůh není, dojít tedy k negativní teologii – ač i to je již mnoho – ale rozpoznat navíc, nedokonale avšak pravdivě, kým Bůh doopravdy je.<sup>222</sup> Toto nejvyšší poznání nazývá moudrostí, která je souhrnem filosofického, teologického i mystického poznání. Odlišuje se od „pouhého“ racionálního poznání: „Moudrosti přísluší intelektuální poznání věčných skutečností, vědě<sup>223</sup> pak racionální poznání časných věcí.“<sup>224</sup> Jiným aspektem poznání a moudrosti, kterého se na tomto stupni duši dostává je jakési pravdivé nahlédnutí hodnoty všech věcí. Již výše jsem naznačil, že očištěná duše nabývá vědomí o své skutečné hodnotě před Bohem. Nyní Augustin doplňuje také to, že poznává rozdíl mezi pomíjivými věcmi a tím co je trvalé. Pomíjivé jsou ve srovnání s Bohem a duší téměř ne-bytím, i když posuzovány sami o sobě jsou rovněž krásné.<sup>225</sup> Domnívám se, že toto poznání skutečného hodnoty věcí stojí za Augustinovým asketismem, který někdy bývá interpretován jako pohrdání světem. Pokusím se však k této otázce vrátit později.<sup>226</sup> Nyní

---

<sup>218</sup> Je zřejmé, že sv. Jan od Kříže sv. Augustina znal a vícekrát ho ve svých spisech cituje. Není tedy vyloučena ani jeho přímá inspirace tímto spisem. Zdá se mi však, že Jan dokázal tutéž nauku zpracovat ještě přesněji a pedagogicky vhodněji. Z textu sv. Augustina se zdá, že etapy očištění a následného nazírání jsou od sebe striktně odděleny. Jan od Kříže naopak zdůrazňuje postupné vlamování se světla Božího a jeho střetu s temnotou duše, které zakládá to, co mystický učitel nazývá „temnou nocí“. Etapa očištění a osvětlení se tak stává do jisté míry neoddelitelnou, což, podle mého názoru, lépe odpovídá zkušenosti člověka, který stojí tváří v tvář Boží velikosti a Božímu tajemství, které ho stále znovu přesahuje a připomíná mu jak jeho stvořenost, tak Boží transcendenci a zároveň neustále pozvedá výše.

<sup>219</sup> *De quant. animae* 33,76. (PL 32, 1076)

<sup>220</sup> *Tamtéž.*

<sup>221</sup> *Tamtéž.*

<sup>222</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 327.

<sup>223</sup> Lat.: scientiam.

<sup>224</sup> *De Trinitate* 12,15,25. (CCL 50, 379) V lat.: „Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis.“ Augustin tedy jednoznačně vnímá distinkci mezi tím, co nazývá intelektuální a racionální způsob poznání.

<sup>225</sup> Srv.: *Tamtéž.*

<sup>226</sup> Konkrétně v kap. 4.3.1, v pojednání o vztahu bohatství a duchovního života.

bych ještě chtěl odcitovat Augustinovo vlastní heslovité shrnutí jeho nauky o putování do sebe sama a nad sebe sama, jak ji předkládá v díle *De quantitate animae*, protože pěkně vyjadřuje drobné, ale důležité rozdíly, které jsou mezi jednotlivými stupni: „k sobě samé, v sobě samé, k Bohu, u Boha.“<sup>227</sup>

### 3.2.1. Zkušenost v Ostii

Na tomto místě bych se chtěl pokusit podrobněji pohovořit o důležité události Augustinova duchovního vývoje, která ovlivnila jeho teologii a na níž možná závisí i výše zmiňovaný dialog *De quantitate animae*.<sup>228</sup> Jde o extázi, kterou zažil, společně se svou matkou Monikou, v Ostii nad Tiberou, v době, kdy se rozhodl pro definitivní návrat do Afriky. Historické souvislosti jsem již blíže nastínil v kapitole 2.5., proto se k nim nebudu více vracet a přistoupím ihned k líčení události.

Augustin a Monika jednoho dne „vzdálení od hluku davu“ přemýšleli, rozjímali a rozmlouvali o „věčné blaženosti svatých, kterou *oko nevidělo, ucho neslyšelo, a která se neobjevila v srdci člověka*.“<sup>229</sup> Během této rozmluvy jim bylo dáno nahlédnout něco z toho, o čem rozjímali a rozmlouvali. Augustin líčí jednotlivé etapy tohoto povznesení k Bohu, které nejsou nepodobné těm, které popisuje v *De quantitate animae*. První etapou je překročení stvořených věcí, člověku vnějších: „Ve žhavém náporu lásky jsme se povznesli k samotnému Bytí, když jsme prošli nad všechna hmotná jsoucna i nad samotné nebe, z kterého slunce, měsíc a hvězdy osvětlují zemi.“<sup>230</sup> Následuje vstup do sebe samých: „Vystoupili jsme vnitřně do nás samých a povznesení a uchvácení krásou tvého díla jsme dospěli k našim duším.“<sup>231</sup> Třetí etapa pak vede na vrchol výstupu - nad sebe sama: „A překročili jsme i své duše, abychom se osvěžili v krajině nevyčerpatelné hojnosti, kde věčně paseš Izraele na pastvině pravdy, kde životem je Moudrost (...), (ve které) není minulost ani budoucnost, jen pouhé Bytí, neboť (tato Moudrost) je věčná, zatímco minulé a budoucí věčné není.“<sup>232</sup> Když Augustin s Monikou dospěli v rozhovoru až sem, prožili dotyk věčných skutečností, o kterých rozjímali: „Zatímco jsme rozmlouvali a toužili (po této Moudrosti), naše mysl ji byla ve svém

---

<sup>227</sup> *De quant. animae* 33,79. (PL 32, 1079) Augustin se později k otázce duchovního růstu vracel. Zatímco v *De quant. animae* ztotožňuje růst především s růstem poznání, v *De natura et gratia* především s růstem lásky. Ukazuje to na nutnou spojitost obou aspektů vpravdě lidského růstu.

<sup>228</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 349.

<sup>229</sup> *Confess.* 9,10,23. (CCL 27, 147)

<sup>230</sup> *Confess.* 9,10,24. (CCL 27, 147)

<sup>231</sup> *Tamtéž*. Dosl.: „venimus in mentes nostras.“

<sup>232</sup> *Tamtéž*.

rozletu zasažena a něco z ní přijala a prvotiny ducha byly spoutány.<sup>233</sup> Hned vzápětí po tomto vytržení, však následuje etapa sestupu k „prázdnému zvuku našich úst, kde slovem vše začíná i končí.“<sup>234</sup>

Zdá se, že pokud skutečně tyto části *Vyznání* a závěrečná část dialogu *De quantitate animae* čerpají z téže zkušenosti, tedy vytržení v Ostii, přece jen léta života mezi sepsáním obou děl<sup>235</sup> do značné míry ovlivnila Augustinovu interpretaci události. V závislosti na této interpretaci můžeme sledovat i vývoj jeho pohledu na možnost přebývání v Bohu a tím i na stupně duchovního života. V *De quantitate animae* se zdá, že světec je velmi optimistický v hodnocení možnosti spatřit Boha již v tomto životě a stav trvalého intelektuálního nahlížení samotné pravdy pokládá, alespoň se tak zdá z textu, za v zásadě dosažitelný: „Sedmý a poslední stupeň záleží v intelektuálním nahlížení pravdy. Není to vlastně již stupeň, ale definitivní stav, ke kterému se dochází skrze jednotlivé stupně.“<sup>236</sup> Naproti tomu ve *Vyznání* poukazuje na opětovný sestup „k prázdnému zvuku úst“<sup>237</sup>. To můžeme, podle mého názoru, chápat také jako poukaz k návratu k obvyklému, nepřímému poznání ve víře, které je „prázdné“ ve srovnání s intenzitou nahlížení, která však v plnosti přísluší až blaženým v nebi. V tomto životě ji Bůh dává částečně zakusit některým, obvykle však po náročném asketickém výstupu a projití mnoha předešlých stupňů, které byly popsány v *De quantitate animae*. I ve *Vyznání* připomíná nutnost postupného umlčení všeho, čímž se člověk disponuje k letmému setkání s Bohem, při němž již Bůh nemluví skrze „ústa stvořených věcí, ale skrze svá vlastní ústa a my již neslyšíme jeho slovo vyslovené prostřednictvím jazyka těla, prostřednictvím anděla, oblaku či podobenství, ale přímo od toho, kterého milujeme skrze toto všechno.“<sup>238</sup> Nádherně to vyjadřuje následující text. Když „mlčí vzruchy těla, mlčí obrazy země, vod a ovzduší, mlčí nebesa i sama duše mlčí, nemyslí na sebe a překoná sama sebe, když mlčí sny a obrazy fantazie, jazyk i všechno snění a všechno co se rodí, aby zemřelo, pokud toto vše je pro člověka zcela umlčené, potom tomu, kdo naslouchá, všechno říká: Nestvořili jsme se sami, ale učinil nás ten, který zůstává navěky. Když toto řeknou, umlknou i ony, aby člověk mohl obrátit sluch ke Stvořiteli a on sám aby tak mohl promluvit.“<sup>239</sup>

---

<sup>233</sup> *Tamtéž.*

<sup>234</sup> *Tamtéž.* (CCL 27, 148)

<sup>235</sup> *De quant. animae* vzniklo roku 388, *Confess.* v letech 397-401.

<sup>236</sup> *De quant. animae* 33,76. (PL 32, 1076)

<sup>237</sup> *Confess.* 9,10,24. (CCL 27, 148)

<sup>238</sup> *Confess.* 9,10,25. (CCL 27, 148)

<sup>239</sup> *Tamtéž.*

Na začátku kapitoly 3.2. bylo ukázáno rozlišení mezi vstupem do vlastního nitra a zaměřením mysli k sobě a následně k Bohu, které je aktivní a tedy v moci člověka vedeného milostí, a usebráním pasivním. To předpokládá Boží zásah, který člověka pozvedá nad sebe sama a zároveň dává okoušet něco z přesažných skutečností. Pokud mluvíme o extázi v Ostii, domnívám se, že zde můžeme spatřit poukaz na oba zmiňované způsoby vstupu. Slova o mlčení vzruchů těla atd. mohou být poukazem na celoživotní zasvěcení kontemplativnímu životu a boji s myšlenkami, představami, roztržitostmi a dalšími obvyklými překážkami, které k němu patří. Mohou však být i poukazem na nadpřirozené mlčení, které Bůh daroval Augustinovi a Monice, a kterým je disponoval pro přijetí daru kontemplace, ve smyslu hlubšího zakoušení věřeného tajemství.

Jak už bylo řečeno, Augustin a Monika se po této mystické zkušenosti navracejí k „obyčejnému“ životu z víry a z pronášeného slova. Avšak zanechali nahoře „prvotiny ducha“. Co to znamená? „Je to nejdůstojnější (nejvyšší) část nás samých, která, když žijeme duchovním životem, řídí a ovládá celý náš život. Díky ní můžeme mít hluboký a živý smysl pro Boží přítomnost v nás a pro naši přítomnost v Bohu a to i přes všechny každodenní starosti.“<sup>240</sup> Tak míní Agostino Trapè. Jaký je ovšem rozdíl mezi každodenním životem člověka, jehož prvotiny ducha jsou u Pána a okamžikem nahlédnutí v Ostii? Podle mého názoru jde v prvním případě o prohloubenou, živou víru, zatímco v Ostii šlo o dotek, který se blížil tomu, který budou okoušet vyvolení ve věčném životě.

Jiný aspekt, či spíše plod této Boží přítomnosti nám ukazuje sama Monika, která se po zkušenosti v Ostii již cítí připravena na odchod ze světa, který pro ni není těžký, naopak jej očekává a touží po něm.<sup>241</sup> Znamená to, že se zcela a definitivně osvobozuje od lpění na pozemských věcech. Myslím, že podobný dopad však má extáze i na Augustina. Jeho následující život se však odvíjí jinak než Moničin. Zatímco ona skutečně po několika dnech po zkušenosti z Ostie umírá, Augustin má před sebou léta života, ve kterých mu „prvotiny jeho ducha“, které již má u Pána, budou pomáhat tehdy, když jeho život bude mnohdy zavalen nejrůznějšími praktickými záležitostmi, jimž se musel jako biskup věnovat.<sup>242</sup> Pomohou mu také vyváženě vyřešit vztah a napětí mezi bezprostředním prožitkem Boží blízkosti a slovem, jehož posluchačem a služebníkem se stal a jímž toužil formovat druhé. Právě vztah Augustina mystika a Augustina teologa a jeho řešení problému vztahu mezi

---

<sup>240</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 32.

<sup>241</sup> Srv.: *Confess.* 9,10,26. (CCL 27, 148)

<sup>242</sup> Srv.: Kap. 2.6.

zkušeností a slovem je, podle mého názoru, jednou ze zásadních skutečností také pro pochopení Augustinova způsobu duchovního života i jeho celoživotního díla. Nejlépe zřejmě vztah obojího popisuje ve spisu *O Trojici*: „Když se jedná o Boha, pak je myšlení pravdivější než slova a skutečnost je zase pravdivější než myšlení.“<sup>243</sup>

Agostino Trapè, ve svých pracích cituje polemiku některých autorů, o tom, zda Augustin byl nebo nebyl mystikem. Sám se přidržuje pojetí benediktina Butlera, který tvrdí: „Svatý Augustin je pro mě velkým mystikem, dokonce největším ze všech, neboť dokázal nejlépe propojit pronikavé intelektuální vhledy a spalující žár duše. Je to on, kdo ukazuje skutečnou podstatu mystiky, protože, kromě toho, že je mystikem, je zároveň filosofem, teologem, pastýřem. S důvtipem filosofa, aktivitou pastýře a vzletem muže kontempace, zachoval mystice její skutečné místo a s ním související vyváženost. Opravil případné mystické deviace a ukázal mystiku v její skutečné velikosti a v její pravé podstatě.“<sup>244</sup> Sám bych nechtěl zasahovat (nekompetentně) do sporu „kdo z mystiků je největší“, nicméně souhlasím s Butlerem i Trapè v jejich kladném hodnocení vyvážené pozice, kterou v procesu poznání a v celém duchovním životě přikládá Augustin mystickému vhledu na straně jedné a filosofickému a teologickému poznání na straně druhé. Domnívám se, že ukazuje veškerou krásu i slabost našeho mluvení o Bohu a zároveň ukazuje i možné důležité místo slova a teologie v životě mystika. Byla to slova, slova o Bohu, kterými Augustin s Monikou rozmlouvali v Ostii, a která byla prostředkem, který je povznesl k okamžiku mystického nazření. Ačkoli „prvotiny jejich ducha“ pak již navždy zůstali u Boha, a tak můžeme spolu s Augustinem Trapè<sup>245</sup> hovořit o tom, že oba světcí získali hluboký smysl pro Boží přítomnost ve všech událostech každodenního života, přesto se po chvíli opět navrátili „pouze“ ke zvuku slov. Slova, jejichž význam se natolik relativizuje, že je Augustin neváhá nazvat „prázdným zvukem“, která však přesto zůstávají důležitým prostředkem k občerstvení ducha, poučení, pochopení Božího jednání. Důležitým natolik, že promýšlení a předávání tohoto slova Augustin věnuje celý život.

---

<sup>243</sup> *De Trinitate* 7,4,7. (PL 42, 939)

<sup>244</sup> Butler, C.: *Il misticismo occidentale*, London 1926, trad. it. Bologna 1970, 124-125. Cit. dle: *L'uomo e maestro di preghiera*, 29.

<sup>245</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 31-32.



### 3.3. Duchovní život – život ve víře, naději a v lásce

V předešlé kapitole jsme viděli určitý posun, který se odehrál v Augustinově myšlení v době mezi sepsáním *De quantitate animae* a knihami *Vyznání*. Posun, který směřuje spíše ke zvýraznění rozdílného způsobu komunikace s Bohem a poznávání Boha zde na zemi a v nebi. Nello Cipriani, rovněž poukazuje na tento posun, který jasně vysvětluje z rozdílného náhledu v prvních Augustinových literárních pokusech a v jeho posledním díle, v *Revizi knih (Retractationes)*: „Na Cassiciacu neměl Augustin, čerstvý konvertita silně ovlivněný Plotinem, pochybnosti (o možnosti dosažení kontemplace zde na zemi). Živil také přehnanou důvěru ve schopnosti intelektu. Byl přesvědčen, že (...) bude schopen, společně se svými přáteli, snadno dosáhnout šťastného a dokonalého života. Avšak s časem, v němž dozrával v křesťanské víře, se tyto iluze postupně rozplývaly. Jak řekne později, opravující mladický optimismus, v *Retractationes*: „Dokonalé poznání Boha, v míře jaká je pro člověka možná, je pro Apoštola vyhrazené pro budoucí život, který jediný si zaslouží jméno šťastný život, neboť až tam se také tělo, které se stane neporušitelným a nesmrtelným, podřídí duchu, bez obtíží a bez odporu.“<sup>246</sup>

Z toho plyne jednak důraz na význam teologálních ctností – víry, naděje a lásky pro duchovní život zde na zemi, jednak silně eschatologické zaměření celého Augustinova myšlení. Zaměření, které odkazuje na jeho touhu po plném patření, které očekáváme. V této kapitole bych chtěl pojednat zvláště o životě víry, naděje a lásky, zatímco druhý ze zmíněných aspektů, tedy eschatologické zaměření, bych se pokusil podrobněji zmínit v komentáři k *Listu Probě*, kde výrazně vystupuje do popředí.

Víra, naděje a láska činí snesitelné odloučení od Pána, je snad možné říci i to, že štěstí, po němž Augustin tolik toužil, je nakonec možné, ač nedokonale, nalézt právě skrze co nejplnější rozvinutí těchto ctností. Víra, naděje a láska jsou tak jakousi předchutí nebe. „Na pozemském putování je křesťan vyhnanec, který v srdci touží po vlasti, ale zároveň poutník, který zpívá v jistotě víry, radosti naděje a líbeznosti lásky.“<sup>247</sup> Sám Augustin v tomto duchu radí svým věřícím: „Kráčejte svou cestou a zpívejte! Tak činí i ti, kdo jsou na cestách, aby zapomněli na únavu (...) Zapřisahám vás ve jménu toho, jenž sám je cestou: jděte svou cestou a zpívejte novou píseň.“<sup>248</sup>

---

<sup>246</sup> *La pedagogia della preghiera*, 79.

<sup>247</sup> *Taméž*, 70.

<sup>248</sup> *Ennar. in psal.* 66,6. (CCL 39, 863)

Důvod akcentace víry, jako základu duchovního života je zřejmá, když se zahledíme na celek Augustinovi teologie. Víra je pro něj základním principem ospravedlnění a milosti, a tedy branou, skrze niž se v nás počíná nadpřirozený život.<sup>249</sup> Víra je prvním, nejzákladnějším a nejdůležitějším Božím darem, který od Boha dostáváme zdarma a bez jakékoliv zásluhy, dokonce dříve než se začneme modlit. Tuto tezi Augustin obhájí proti těm, kteří rozlišovali mezi počátkem víry a jejím rozvojem a růstem. Počátek připisovali člověku, růst Bohu.<sup>250</sup> Augustin oponuje: „Co tedy v modlitbě žádáme pro ty, kteří nechtějí věřit, když ne to, aby je Bůh přivedl také k tomuto chtění?“<sup>251</sup>

Milostí však je rovněž růst víry, který, jak bylo naznačeno, úzce souvisí s růstem a rozvojem duchovního života, a milostí je také vytrvalost až do smrti, díky níž je možné dojít naplnění života v Bohu. Narodil od daru víry, kterému nepředchází žádná naše zásluha, je pro člověka, kterému již byla darována víra nutné, aby spolupracoval s Boží milostí. Činí tak především svou modlitbou, která je na jeho straně adekvátním postojem, kterým odpovídá na Boží iniciativu. Je to postoj člověka, který si uvědomuje prvenství milosti, u Augustina tolik zdůrazňované. Vytrvalost si tedy nemůžeme zasloužit, avšak můžeme a musíme si ji vyprosít, neboť Bůh ustanovil, že „některé dary dává i těm, kteří se nemodlí, jako například počátek víry, jiné však pouze těm, kdo se modlí, jako vytrvalost až do konce.“<sup>252</sup>

Takto shrnuje Augustinovu nauku o vztahu modlitby a milosti Agostino Trapè: „Modlitba je plodem milosti a z milosti se rodí. Milost modlitby nás přivádí k milosti, tedy ke schopnosti naplnit Boží zákon a dosáhnout spásy.“<sup>253</sup>

Větší část z nauky o víře, která zde byla v krátkosti naznačena, pochází z doby Augustinovi polemiky proti pelagiánům. Zdá se mi důležité, že pro Augustina tato polemika neznamená na prvním místě subtilní diskusi o slovíčka v teologických formulacích, ale je pro něj spjata s prožíváním víry jako osobního přilnutí k Bohu, s duchovním životem a modlitbou.

Augustin byl přesvědčen, že Pelagius a jeho stoupenci snižují význam modlitby, především prosebné, když ve jménu dobré lidské přirozenosti snižují význam milosti. Pelagius odvozoval ze správného principu špatný závěr. Z přesvědčení, že Bůh neukládá člověku nic nesplnitelného, docházel k tvrzení, že k naplnění všeho, co nám Bůh v Písmu ukládá, není

---

<sup>249</sup> Celá pasáž o daru víry srv.: Agostino Trapè: *Sant'Agostino: Introduzione alla dottrina della grazia. Grazia e liberta*, [http://www.augustinus.it/pensiero/intro\\_grazia\\_liberta/index.htm](http://www.augustinus.it/pensiero/intro_grazia_liberta/index.htm), ze dne 11.9.2008. Srv. k tomuto tématu též: Lenka Karlíková, *Milost a vůle podle Augustina*, OIKOYMENH, Praha 2006.

<sup>250</sup> Srv.: *Epistula 225,3*. (CSEL 57, 457-459) Al. Goldbacher (ed.), Vindobonae – Lipsiae 1911.

<sup>251</sup> *De praedestinatione sanctorum* 8,15. (PL 44, 972)

<sup>252</sup> *De dono perseverantiae* 6,10. (PL 45, 999)

<sup>253</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 92.

potřeba Boží pomoci, milosti.<sup>254</sup> Podle Pelagia člověk dostal dostatečnou milost již při stvoření, kdy byl vybaven svobodnou vůlí. Augustin odpovídá na tuto námitku: „Bůh nepřikazuje nemožné, ale když přikazuje, vede tě k tomu, abys konal, co můžeš a abys prosil o to, co ještě nemůžeš, aby ti pomohl a tak jsi mohl i ty.“<sup>255</sup> Z tohoto náhledu pochází jeho známá prosba k Bohu: „Dej, co žádáš a žádej, co chceš.“<sup>256</sup>

Modlitba však není jen prostředkem milosti, nýbrž má i význam epistemologický. V díle *O křesťanské nauce (De doctrina christiana)*, poté co zmiňuje vztah mezi jednotlivými body nauky, které se navzájem objasňují, hovoří Augustin také o nejdůležitějším prostředku porozumění Písmu, kterým je modlitba: „To, co je na prvním místě a nejvíce potřebné, je modlit se, abychom pochopili.“<sup>257</sup>

Oba zde zmíněné důvody modlitby, ukazují na hloubku Augustinova duchovního života, a na propojení jeho teologie s praxí modlitby. Pouze člověk, který se vydal na cestu k dokonalosti je schopen plně nahlédnout svou slabost, malost a nedostatečnost před svatým Bohem a pouze takový člověk si uvědomuje nedokonalost svého poznání i nutnost korigovat dosavadní představy o Bohu a je si vědom své časté neschopnosti opravdu integrovat do života to, co poznal a nahlédl.

Kromě teologických důvodů nezbytnosti modlitby, by bylo možné mluvit ještě o dalších, které bychom mohli nazvat psychologické, neboť i ony souvisejí se stavem putování po této zemi a také o nich Augustin hovoří. Pokusím se však o nich zmínit až v pasáži pojednávající o různých způsobech modlitby, především v rámci pojednání o prosebné modlitbě. Nyní přejdeme k druhé teologální ctnosti, naději.

Naděje je ctnost, ale je to také stav duše člověka, který na jedné straně již tuší a zakouší něco z nebeské blaženosti, zároveň si však, často bolestně, uvědomuje svou přináležitost k tomuto světu a s tím i svou pomíjivost a porušitelnost. Takto alespoň Augustin líčí naději ve svém kázání na čtyřicátý první žalm, který vykládá jako jakýsi rozhovor duše, zneklidňované otázkou protivníků „kde je tvůj Bůh?“, se sebou samou. Je to žalm touhy: „*Jako laň prahne po vodách bystrin, tak prahne má duše po tobě Bože.*“ (Žl 41,2) Touto touhou trpí pouze ti, kteří již poznali, zakusili Boží krásu.<sup>258</sup> Protože však tato zkušenost není prožívána trvale, duše se znovu a znovu vrací k temnotě víry a Boží slávu aktuálně neprožívá: „Ačkoliv někdy vystupujeme z této mlhy a, krácejíce vedeni touhou (...), slyšíme cosi, co pochází z Božího

---

<sup>254</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 90 a *La règle. Commentée*, 208.

<sup>255</sup> *De natura et gratia* 43,50. (PL 44, 271)

<sup>256</sup> *Confess.* 10,29,40. (CCL 27, 176); *Confess.* 10,31,45. (CCL 27, 179)

<sup>257</sup> *De doctrina christiana*, 3,37,56. (CCL 32, 116) Ioseph Martin (ed.), Turnholti Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1962.

domu, přesto, pod tíží naší slabosti, znovu upadáme k obvyklým věcem a všedním myšlenkám.<sup>259</sup> Naděje však zůstává jistou útěchou, že jednou dojdeme k plnosti patření na Boha. Proto Augustin říká své duši: „Proč jsi smutná má duše a proč se zneklidňuješ? Hle, již se těšíme jistou vnitřní radostí, okem mysli jsme mohli zahlédnout cosi neměnného, i když jen na krátký okamžik. Proč se tedy ještě trápíš, proč jsi smutná? Jistě nepochybuješ o Bohu a máš tedy co odpovědět těm, kdo se tě ptají: kde je tvůj Bůh? Již jsi spatřila neproměnné, proč se tedy ještě znepokojuješ? Doufej v Boha. A duše téměř v mlčení odpovídá: proč se ještě trápím? Protože ještě nejsem tam, kde je tato líbeznost, kam jsem byla uchváčena, téměř jako bych tam již měla přejít. Piji snad již beze strachu z tohoto pramene? Nebojím se již pohoršení? Jsem si snad jista před každou žádostí, jako bych již nad všemi zvítězila a všechny ovládla? Cožpak ďábel, můj nepřítel, již nebdí, aby mne pohltil? Neklade mi každý den nové léčky? Nechceš, abych se znepokojovala, když jsem ještě ve světě, daleko od Pána? Ale: doufej v Boha, odpoví své duši ten, koho trápí, a který ví, že její znepokojení je oprávněné (...) Žij v naději. Naděje, která je vidět, není již naděje. Když však doufáme v to, co nevidíme, doufáme v to s trpělivostí.<sup>260</sup> Naděje je tak účastí, ač nedokonalou, na věčné blaženosti. Máme již *prvotiny Ducha* (srv.: *Řím 8,23*) a očekáváme, až jím bude prostoupeno celé naše bytí: „Protože máme prvotiny Ducha, naříkáme a očekáváme vykoupení našeho těla. Když se v nás dovrší tato spása, budeme v Božím domě, budeme žít navěky a navěky budeme chválit (Boha).“<sup>261</sup> Je tedy třeba vytrvat v naději, která znamená jisté kolísání bezprostředního prožitku. Ten je někdy blíže věčnosti a odpočinku, někdy neklidu pozemské existence: „V nepomíjivém se občerstvila, pomíjivým rozrušila.“<sup>262</sup> Vytrvat na cestě s Bohem, znamená pro Augustina učit se naději a to zas předpokládá učit se snášet utrpení. Už jsem poukázal na posun perspektivy, který se odehrál ve světcově životě, když uvažoval o možnosti dosažení plnosti života a štěstí zde na zemi.<sup>263</sup> Přesto neumírá znechucen životem, či usouzen vším, čím musel projít, ať to byly těžkosti vnitřní, či vnější, nebo umírání ve městě obleženém Vandaly, kdy se zdálo, že jeho celoživotní dílo je v troskách.<sup>264</sup> Snad tomu tak bylo i díky poznání, že štěstí neznámá nutně nepřítomnost utrpení. Augustin se naučil prožívat štěstí i ve chvílích, kdy musel „*jíst chléb slz*“ (srv.: *Žl 41,4*).

---

<sup>258</sup> Srv.: *Ennar. in psal.* 41,1. (CCL 38, 460)

<sup>259</sup> *Ennar. in psal.* 41,10. (CCL 38, 467)

<sup>260</sup> *Tamtéž.* (CCL 38, 468)

<sup>261</sup> *Ennar. in psal.* 41,11. (CCL 38, 468)

<sup>262</sup> *Ennar. in psal.* 41,12. (CCL 38, 469)

<sup>263</sup> Srv.: Kap. 3.2.1.

<sup>264</sup> Srv.: Kap. 2.7.

Poslední a největší (*srv.: 1 Kor 13,13*) teologální ctností je láska, která je pro Augustina základem, z něž duchovní život vyrůstá a zároveň cíl, ke kterému směřuje. Je základem veškeré jeho teologie, pastýřské služby i celého života. Světec vyjádřil výsostné postavení lásky v životě člověka ve známé větě „miluj a dělej, co chceš“<sup>265</sup>.

Jak však tento princip „ospravedlnit“ a co vlastně znamená? Augustin ukazuje, jak je možné porozumět lásce a jaký je její vztah k ostatním skutečnostem, které utvářejí náš duchovní život. Již bylo řečeno, že duchovní život a svatost znamená pro Augustina podíl na životě Božím. Čím větší je naše připodobnění Bohu, tím více jsme pokročili na duchovní cestě. A právě láska je principem, který působí, že se milujícího sjednocuje s milovaným, natolik, že se stává tím, co miluje. „Každý je takový, jaká je jeho láska.“<sup>266</sup> Proto platí: „Miluješ zemi? Budeš zemí. Miluješ Boha? Co mám říci: budeš Bohem? Netroufám si to říci ze sebe, ale poslechněme si, co říká Písmo: *Řekl jsem: Jste bohy, všichni jste synové Nejvyššího (Žl 81,6)*.“<sup>267</sup> Růst v lásce tedy znamená zbožštění skrze milost. Člověk dostává podíl na Božích vlastnostech. Milost vede k ospravedlnění, a ospravedlnění či spravedlnost není nic jiného, než zbožštění: „Ten, který nás ospravedlňuje, nás také zbožšťuje, protože tím, že nás ospravedlňuje, činí nás Božími dětmi.“<sup>268</sup>

Dalším důvodem prvenství lásky v křesťanském duchovním životě je její úzká vazba ke všem ostatním ctnostem, které jsou ctnostmi natolik, nakolik mají k lásce vztah. Dá se říci, že Augustin považuje lásku za ctnost prvního řádu, zatímco ostatní ctnosti z ní vyplývají a jsou vzhledem k ní druhotné. Nakolik milujeme dobro, natolik jsme schopni se pro něj rozhodovat, o něj bojovat, pro něj mnohé ztrácet, a právě v tomto úsilí o milované dobro se mohou a musí projevat také ostatní ctnosti: „Zvolit toto dobro je rozvážnost, nenechat se odradit žádnou obtíží je statečnost, nenechat se oklamat marnou nadějí je umírněnost, nenechat se odvést pocitem pýchy je spravedlnost.“<sup>269</sup> Ctností je však také „řád lásky (*ordo amoris*)“.<sup>270</sup> Z toho vyplývá, že pouze správný „žebříček hodnot“, či uspořádání milovaných objektů rozhoduje o tom, zda láska bude opravdovou láskou, tedy láskou ctnostnou, nebo naopak neřestnou: „Co musíme zvolit jako objekt nejvíce zasluhující naši lásku, když ne toho, nad nějž není lepšího, tedy Boha? Pokud větší, či rovný díl své lásky věnujeme někomu jinému, znamená to, že

---

<sup>265</sup> *In epistolam Ioannis tractatus* 7,8. (Sch 75, 328) Paul Agaesse (ed.), Cerf, Paris 1961.

Zajímavá varianta tohoto principu je ve světcově komentáři k listu Galatánům, v kontextu pojednání o bratrské korekci, kde stojí „miluj a říkej, co chceš.“ *Srv.: Epistolae ad Galatas expositionis* 57. (PL 35, 2144)

<sup>266</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 342.

<sup>267</sup> *In ep. Ioannis tr.* 2,14. (Sch 75, 180)

<sup>268</sup> *Ennar. in psal.* 49,2. (CCL 38, 576)

<sup>269</sup> *Epistula* 155,4,13. (CSEL 44, 443) Al. Goldbacher (ed.), Vindobonae – Lipsiae 1904.

<sup>270</sup> *De civitate Dei* 15,22. (CCL 48, 488) Bernardu Dombart et Alphonsus Kalb (eds.), Turnholti Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1955.

nejsme schopni milovat ani sami sebe. Čím blíže přicházíme k tomu, nad nějž není lepšího, tím více činíme dobro také sobě samým. K Bohu se však nepřibližujeme chůzí, ale láskou a jsme mu tím blíže, čím čistší je láska, která nás k němu vede. (...) K bohu tedy nesměřujeme fyzickou chůzí, ale dobrým jednáním<sup>271</sup>, neboť je všude přítomen a všude celý. (...) Dobré nebo zlé skutky<sup>272</sup> nejsou utvářeny ničím jiným, než dobrými či zlými láskami. (...) Svou nepravostí se vzdalujeme od Boha, avšak napravujeme se spořádanou láskou, abychom, ospravedlnění, mohli být spojeni s tím, který je spravedlivý.<sup>273</sup>

Pro Augustina je projevem lásky i neřest,<sup>274</sup> je to však láska, které chybí právě uspořádání a zaměření k správnému cíli – *ordo*.

Z pojetí lásky jako pramene ostatních ctností vyplývá, že princip „miluj a dělej, co chceš“, nelze chápat jako ospravedlnění jednání nezakládajícího se na pravdě, či absolutního odtržení lásky od všech ostatních morálních zásad.<sup>275</sup> Na druhou stranu platí, že bez lásky nedokážeme přivést k životu žádná dobrá díla, neboť láska dává sílu ke konání dobra. Snažit se o dobro a nemít lásku by znamenalo „jednání podle těla“ v Pavlovském slova smyslu. Apoštol staví proti těmto skutkům „těla“ plody Ducha, z nichž první je láska, „(...) a všechny ostatní plody představuje jako z lásky vycházející a s ní úzce spojené: *radost, pokoj, velkodušnost, dobrota, věrnost, mírnost, střídmost (Gal 5,22)*. Neboť jak můžeme mít řádnou radost, pokud nemilujeme dobro, ke kterému směřujeme? S kým můžeme žít ve skutečném pokoji, když ne s tím, koho upřímně milujeme?“<sup>276</sup> Dokonce i víra bez lásky ztrácí svou hodnotu a nepřivádí ke spáse.<sup>277</sup>

Posledním důvodem, kterým bych chtěl poukázat na význam, který svatý Augustin přikládá ctnosti lásky, je její úzký vztah k poznání.<sup>278</sup> Na jednu stranu bylo již řečeno, že světec nepopírá princip, podle kterého nelze milovat něco, co vůbec neznáme.<sup>279</sup> Na druhé straně však platí i to, že bez lásky nelze plně pochopit tajemství víry. Láska k Bohu a bližnímu je tedy jedním z hermeneutických klíčů k porozumění Písmu: „Moji bratři, mnohotvárné bohatství a šíří nauky božského Písma porozumí bez omylu a zachová bez námahy ten, jehož

---

<sup>271</sup> Dosl.: „Non pedibus ire licet, sed moribus.“

<sup>272</sup> Lat.: Mores.

<sup>273</sup> *Epistula* 155,4,13. (CSEL 44, 443-444)

<sup>274</sup> Srv. Augustinovu etapu života před prvním obrácením, kdy toužil milovat a přijímat lásku. Aby si ji získal, byl ochoten přistoupit i na krádež bez důvodu, v níž miloval účast svých druhů. Srv.: *Confess.* 2,8,16. (CCL 27, 25)

<sup>275</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 341.

<sup>276</sup> *In evangelium Ioannis tractatus* 87,1. (CCL 36, 544) D. Radbodus Willems (ed.), Turnholti Typographi Brepols editores pontificii, Brepols, 1990.

<sup>277</sup> Srv.: *Tamtéž*.

<sup>278</sup> Zde si práce nedělá nárok plně vystihnout vztah, který světec klade mezi lásku a poznání. Toto téma by si zasloužilo samostatné pojednání. Zde jde jen o naznačení několik základních bodů.

srdce je plné lásky.<sup>280</sup> A na jiném místě: „Pokud milujeme, co jsme již nějakým způsobem poznali, tato láska nás přivede k lepšímu a plnějšimu poznání. Neboť pokud prospíváte v lásce, kterou do vašich srdcí vložil Duch svatý, (on sám) *vás naučí veškeré pravdě* (Jan 16,13), nebo – jak stojí v jiných kodexech – *uvede vás do veškeré pravdy*.<sup>281</sup>

Závěrem lze říci, že láska proniká a zásadním způsobem ovlivňuje obě základní složky lidské činnosti, tedy jak poznání, tak konání. Láska a poznání na sebe vzájemně působí. Pokusil jsem se ukázat, že bez určitého poznání není možná láska, poznání tedy lásku působí, na druhé straně však bez lásky není skutečné poznání možné, takže se zdá, jakoby v určitých chvílích láska poznání jakýmsi způsobem předbíhala a neostře, částečné poznání projasňovala a přiváděla k dokonalosti.

Stejně tak platí, že z lásky pramení dobré skutky, dobré jednání, všechny ostatní ctnosti, avšak na druhou stranu i úsilí o rozvoj těchto ctností dává růst lásce. Zdá se tedy, že zde platí podobný princip jako v případě poznání: láska a ostatní ctnosti se jakoby vzájemně předstihují a jedno podporuje druhé.<sup>282</sup>

Život v lásce tak člověka, mimo jiné, uschopňuje k poznání jeho životního poslání a dává schopnost toto poslání uskutečnit. Působí jako závaží, které přitahuje tělesa na místo, které jim náleží.<sup>283</sup> Když je člověk na svém místě, vstupuje do míru s Bohem i sám se sebou.

### 3.4. Role Krista - Prostředníka

Než přistoupím k pojednání o různých formách modlitby, chtěl bych uzavřít část této třetí kapitoly, v níž byla často řeč o setkání s Bohem a stupních připodobnění se Bohu, explicitní zmínkou o významu osoby a díla Ježíše Krista a tedy i o rozdílu křesťanské modlitby a kontempace, od modlitby a kontempace platónské a starozákonní, jimiž byl Augustin hluboce ovlivněn.

Nejprve tedy rozdíl od kontempace platónské. Člověk řecko-římské kultury cítil hlubokou potřebu Boha. „V nejvyspělejším učení byl tento Bůh označován rozumovými výrazy, jako „idea“, jako nehybný hybatel, první příčina, zákon světa a podobně. Avšak se všemi těmito skutečnostmi nelze navázat rozhovor. Pozdvihnutí mysli k takovému Bohu je pak ryze filosofická kontempace, jakýsi vzestup (*anabasis*) k vyššímu světu, rozjímání o

---

<sup>279</sup> Srv.: *De Trinitate*, 10,1,1 (CCL 50, 312); *In ev. Ioannis tr.* 96,4 (CCL 36, 571) a kap. 3.1.

<sup>280</sup> *Sermo* 350,1. (PL 38, 1533)

<sup>281</sup> *In ev. Ioannis tr.* 96,4. (CCL 36, 571)

<sup>282</sup> Srv.: Kap. 3.1.

<sup>283</sup> Srv.: *L'uomo, il pastore, il mistico*, 338.

nadpozemských dobreh, výstup duše do rozumového světa, jak to popisuje Platón.<sup>284</sup>

Křesťanský Bůh je však osobní, to znamená, že je možné vstoupit s ním do dialogu, a myslím, že je třeba říci, že tento dialog, který předpokládá vzájemné otevření se dvou osobních bytostí, tedy Boha a člověka, tvoří samotnou podstatu modlitby. Vyžaduje více než pozvednutí mysli, totiž darování vlastní osoby tomu, který se též celý daruje.

Jako osobní se Bůh zjevil již ve Starém Zákoně, v Novém Zákoně však vidíme právě v osobě Ježíše Krista zmíněné plné darování Boha člověku a člověka Bohu, na němž jako děti Boží dostáváme účast. Kristus nás zbavuje hříchu a ospravedlňuje a dává nám podíl na svém životě, na svém vztahu k Otci, a tedy i na Duchu, který je vzájemným Darem Otce a Syna. Modlitba je časem intenzivního prožívání této skutečnosti. „Jako je život křesťana účastí na trojičním životě, tak je i jeho modlitba účastí na dialogu lásky, který od věčnosti probíhá mezi Osobami Nejsvětější Trojice.“<sup>285</sup> „Otec a Syn si přáli, abychom byli sjednoceni s nimi i mezi sebou navzájem prostřednictvím Daru, který oba dávají<sup>286</sup>, a kterým je Duch svatý, Bůh i Boží Dar.“<sup>287</sup>

Pro křesťanskou modlitbu tedy platí, že více než činností člověka je úkonem Krista, který nás vykoupil, který nám dal podíl na svém Duchu, zůstává s námi a modlí se v nás. Jelikož však zároveň sedí po pravici Otce, aby se za nás přimlouval, nemodlí se jen v nás, ale také za nás, a protože nepřestává být pravým Bohem, můžeme se modlit i k němu<sup>288</sup>. Kristus tedy spojuje svět Boží a svět lidský: „Mezi onou Trojicí a nemocí a nepravostí lidí se stal prostředníkem člověk, ne nespravedlivý, nicméně slabý; aby tě proto, že není nespravedlivý, připojil k Bohu; a proto, že je slabý, se přiblížil k tobě; aby tedy byl prostředník mezi Bohem a lidmi. *Slovo se stalo tělem (Jan 1, 14)*, to znamená, Slovo se stalo člověkem.“<sup>289</sup> Augustinův komentář k žalmu osmdesátému pátému hezky ukazuje význam Kristova postavení na „obou pólech“ pro křesťanskou modlitbu: „Když se modlíme a rozmlouváme s Bohem, nemůžeme od Boha oddělovat jeho Syna. Stejně tak, i když se modlí Kristovo tělo, nemůže od sebe oddělovat svou hlavu. Je to tedy tentýž Ježíš Kristus, Boží Syn, který se modlí za nás, modlí se v nás a my se modlíme k němu. Modlí se za nás jako náš kněz; modlí se v nás, jako naše

---

<sup>284</sup> Václav Steiner: *Modlitba u svatého Augustina. Trinitární rozměr modlitby v jeho Výkladech na Žalmy*, Teologické texty 3/2008, 118.

<sup>285</sup> *La pedagogia della preghiera*, 37.

<sup>286</sup> Dosl.: „quod ambo habent unum.“

<sup>287</sup> *Sermo* 71,12,18. (PL 38, 454)

<sup>288</sup> Svatý Augustin mluví o možnosti modlitby ke Kristu i přesto, že se účastnil hipponského koncilu v roce 393, na němž – tehdy ještě kněz – pronesl ke shromážděným biskupům řeč, jejíž obsah později shrnul v díle *De fide et symbolo*. Tento koncil mimo jiné stanovil: „Když se přisluhuje oltáři, nechť se modlitba vždy obrací k Otci.“ Pro modlitbu, která není striktně liturgická, se však světec čas od času neváhá obrátit ani přímo na Krista.

Srv.: Václav Steiner: *Modlitba u svatého Augustina*, 115.

<sup>289</sup> *Ennar. in psal.* 29,(2),1. (CCL 38, 174)



hlava a my se modlíme k němu, jako ke svému Bohu. Poznáváme proto svůj hlas v něm a jeho hlas v nás.<sup>290</sup>

Na tomto místě by bylo možné na pojednání o Kristově prostřednictví navázat zevrubnějším pojednáním o úloze třetí božské Osoby pro křesťanskou modlitbu. Toto téma, bych však chtěl zmínit, v rámci souvislejšího komentáře k *Listu Probě*, v jehož části Augustin rozebírá verš z listu Římanům (8,26): „*Vždyť ani nevíme, jak a za co se modlit, ale sám Duch se za nás přimlouvá nevyslovitelným lkáním.*“<sup>291</sup>

### 3.5. Způsoby modlitby

Po delším rozboru témat týkajících se celku duchovního života, bych se nyní chtěl pokusit pojednat o modlitbě v nejužším slova smyslu. Půjde tedy o jednotlivé způsoby modlitby, které Augustin používal, a kterým učil druhé. Ač se snad tato část bude v celku práce – které dala jméno – zdát poněkud krátká, domnívám se, že nezasazena do kontextu Augustinova života a teologie, by zůstala poněkud suchá. Ukázala by sice Augustinova moudrá zdůvodnění, proč se věnovat modlitbě, ale neukázala by tohoto církevního otce jako člověka modlitby, muže který usiloval o ustavičné přebývání s Bohem, a který nechal tímto hlubokým vztahem prostoupit i všechny ostatní oblasti svého života.

Agostino Trapè rozlišuje pět základních forem modlitby, které jsou všechny obsaženy v Kristově oběti na kříži a tedy i v eucharistii, a které vyjadřují různé postoje člověka před Bohem: „Postoj toho, kdo je stvořen a stojí před tváří Stvořitele, je vyjádřen adorací (klaněním); postoj zamilovaného před tváří věčné Krávy je vyjádřen chválou; postoj obdarovaného před tváří svého dobrodince je vyjádřen díkem; postoj toho, kdo se cítí hříšníkem před tváří svatého, kterého urazil svými činy je vyjádřen modlitbou za usmíření; postoj chudého, potřebného a ubohého před tím, kdo vlastní všechny poklady, kterými může uspokojit všechny naše potřeby, je vyjádřen prosbou.“<sup>292</sup> Na následujících stránkách se pokusím o komentář k těmto jednotlivým způsobům modlitby či postojům před Bohem.

---

<sup>290</sup> *Ennar. in psal.* 85,1. (CCL 39, 1176)

<sup>291</sup> Podle ČEP.

<sup>292</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 65.

### 3.5.1 Modlitba klanění

Jak již bylo řečeno, základním východiskem pro modlitbu klanění je vědomí, že jsme stvoření a zároveň pravdivé nahlédnutí kým jsme před Stvořitelem. Zde se opět ukazuje význam spjatosti poznání, filosofie a teologie, a modlitby. Jak již bylo uvedeno v druhé kapitole, Augustin ještě jako manichejec věřil, že člověk může pomáhat Bohu v boji proti zlu, a že Bůh tuto pomoc potřebuje. Později došel k poznání Boha zcela nezávislého na svém stvoření, kterému jen ze své lásky mu dává bytí, a který je pro člověka zároveň dárce světla, poznání a pramenem lásky.<sup>293</sup> Je tedy pro člověka, který touží být, poznávat a milovat, zdrojem veškerého dobra. Klanění však neznamena jen intelektuální nahlédnutí těchto pravd, ale jejich přijetí. Znamená to nechat jimi utvářet svůj život, svůj postoj před Bohem.<sup>294</sup> Člověk, který takto přijímá Boha jako Stvořitele a sebe jako stvoření stojí v pravdě a tak se klaní Bohu. Základem pro chvíle, kdy se přímo věnujeme modlitbě klanění, tedy například eucharistické adoraci<sup>295</sup>, je tedy upřímný postoj klanění, uznání Boha a přijímání jeho vůle, což je záležitost celého života. Chvíle věnované přímo a výhradně modlitbě nám dávají hlouběji vstoupit do vztahu ke Stvořiteli a Dárci všeho a tak nás utvrzují v pravdě o naší závislosti na Bohu, o které většinou teoreticky nepochybujeme, a následně nás přivádějí i k větší pravdivosti v běžných záležitostech všedního života.

Vnější, viditelným projevem klanění je oběť.<sup>296</sup> Pro Augustina je však vnější vyjádření neoddelitelně spjaté s vnitřním postojem, vnější oběť s obětí vnitřní. Proto se pro něj stává obětí každý „dobrý skutek, kterým se snažíme sjednotit ve svatém společenství s Bohem, a který směřuje k poslednímu dobru, jehož dosažením dosahujeme pravé blaženosti.“<sup>297</sup> Nejdokonalejší obětí se tak stává oběť člověka, který plně přijímá Boha a jeho vůli: „Nejvíce se stává obětí sama duše, které vstupuje do dialogu s Bohem, aby zapálena ohněm jeho lásky, ztratila formu světské žádostivosti, oblékla se v nepomíjivé a stala se hodnou Boha, protože přijala z jeho krásy. Tuto myšlenku vyjadřuje i Apoštol, když říká: „*Nepřizpůsobujte se už tomuto světu, ale změňte se, abyste dovedli rozeznat co je vůle Boží, co je dobré, Bohu libé a dokonalé (Řím 12,2).*“<sup>298</sup> Toto dokonalé klanění, či dokonalá adorace však opět není něco, co by vycházelo čistě z člověka. Je to spíše přilnutí k dokonalé oběti, kterou vykonal jednou provždy Kristus, Hlava církve, a která je mezi námi přítomna v eucharistickém tajemství.

<sup>293</sup> Srv.: *De civ. Dei* 8,4. (CCL 47, 220)

<sup>294</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 69.

<sup>295</sup> Zde jde o aktualizaci. V Augustinově době tato forma úcty k Nejsvětější Svátosti ještě nebyla rozšířena.

<sup>296</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 70.

<sup>297</sup> *De civ. Dei* 10,6. (CCL 47, 278)

Každý z údů má k této oběti osobně přilnout, což se může nejsnadněji uskutečnit ve chvíli, kdy je na oltáři eucharistie obětována. Celé společenství, které slaví eucharistii se tak přináší za oběť společně se svou Hlavou: „Když církev slaví svátost oltářní, věřícím známou, ukazuje se, že v tom, co obětuje, je i ona sama obětována.“<sup>299</sup>

### 3.5.2. Modlitba chvály

Stejně tak jako modlitba klanění, je i modlitba chvály především činností Krista a jeho Ducha, potažmo církve, jakožto Kristova těla a každého jednotlivce, jako údu tohoto tajemného těla. Bůh jistým způsobem připravil slova, která vhodně vyjadřují jeho chválu, a která povznášejí mysl slabého člověka, takže může tuto chválu přijmout za svou. Augustin se ptá: „Můžeme my hříšníci chválit Boha tak, jak si to on zaslouhuje?“ A odpovídá: „Ano, můžeme, pokud z božských Písem přijmeme slova, kterými ho budeme chválit. Neboť Bůh, aby mohl být člověkem náležitě chválen, vyzpíval sám vlastní chválu a člověk tak našel způsob, jak ho chválit.“<sup>300</sup> V žalmech nacházíme více hlas Ducha svatého, než náš vlastní. Nemohli bychom zpívat tato slova, pokud by nebyla inspirována jím samým.<sup>301</sup>

Chvála, kterou si Bůh připravil v Písmu svatém, byla darována církvi, proto modlitba každého jednotlivce souzní s chválou, kterou Bohu vzdává církev a její Hlava, Kristus: „*Jeruzaléme, chval v jednom duchu*<sup>302</sup> *Hospodina, chval, Sióne, svého Boha!* Chval v jednom duchu, neboť jsi utvořen z mnoha osob, chval, protože jsi učiněn jedním. Mnozí, říká Apoštol, jsme jeden v Kristu Ježíši. Protože jsme mnozí, chvalme v jednom duchu, protože jsme jeden, chvalme Pána. Mnozí jsou totéž, co jeden, neboť ten, v kterém jsme jedno, je stále jeden.“<sup>303</sup>

Augustin samozřejmě neopomene zdůraznit, že chválu, kterou Bůh „sám sobě vyzpíval“, nevyzpíval kvůli sobě, nýbrž, kvůli nám. Je to člověk, který touží Boha chválit a hledá způsob, jak to učinit: „Boží důstojnost se nezvětšuje, když ho chválíš a neztrácí nic ze své velikosti, pokud ho urážíš. Jsi to ty, který se stáváš lepším tím, že chválíš toho, který je dobrý, zatímco pokud ho urážíš, stáváš se horším. Ale ten, který je dobrý, zůstává dobrý stále.“<sup>304</sup> A na jiném místě: „Pokud chválíš zloděje, protože je zloděj, nestáváš se jeho komplicem?“

---

<sup>298</sup> *Tamtéž.*

<sup>299</sup> *Tamtéž.*

<sup>300</sup> *Ennar. in psal.* 144,1. (CCL 40, 2088)

<sup>301</sup> *Srv.: Ennar. in psal.* 26 (2),1. (CCL 38, 154)

<sup>302</sup> Augustinova latinská citace žalmu zde obsahuje těžko přeložitelné rozlišení slov *col-laudare* a *laudare*, jejichž rozlišením podkládá následné výpovědi o chvále jednotlivce a komunity. Abych zmíněné rozlišení v češtině zachoval, překládám *col-laudare* jako „chválit v jednom duchu.“

<sup>303</sup> *Ennar. in psal.* 147,7. (CCL 40, 2144)

<sup>304</sup> *Ennar. in psal.* 134,1. (CCL 40, 1937)

Naopak, pokud chválíš spravedlivého pro jeho spravedlnost, nestáváš se svou chválou účastníkem na jeho spravedlnosti?<sup>305</sup>

Avšak vhodná slova jsou pouze jedním z prvků, které zaručují, že chvála, kterou člověk Bohu vzdává, je Boha také hodna. Kromě toho, že se člověk připojuje k chvále, kterou Bohu vzdává Kristovo tělo svým hlasem, je třeba, aby se připojil také svou vůlí. To v praxi znamená mít smýšlení podobné tomu, které měl Kristus. „Abychom mohli opravdově jásat v Pánu, naše chvála musí být taková, že rozpoznává v Pánu jediného, který v sobě nemá nic, co by se nám mohlo nelíbit. (...) Zákon je krátký: Bohu se líbí ten, komu se líbí Bůh“<sup>306</sup>, avšak nejen takový, jaký je sám v sobě, ve své kráse a vznešenosti, ale i tehdy, když se máme podříditi jeho vůli, která je odlišná od naší.<sup>307</sup> Toto podřízení může často být velmi náročné, jak ukazuje Augustin v komentáři k témuž žalmu na příkladu Krista, naší Hlavy: „*Otče, modlil se, pokud je to možné, vzdal ode mě tento kalich*. Toto byla lidská vůle, která žádala něco pro sebe sama. Avšak protože chtěl být člověkem čistého srdce, chtěl vše, co by v něm bylo odchýlné, svěřit tomu, který je vždy spravedlivý<sup>308</sup> a proto řekl: *Avšak ne co já chci, Otče, ale co ty chceš*.“<sup>309</sup> Toto zalíbení v Boží vůli tedy rozhodně neznamená, že člověk nemá vlastní vůli, či vlastní oprávněná přání, ale spíše znamená neustálou konfrontaci svého života a svých plánů s evangeliem a inspiracemi, které od Boha přijímáme.

Chvála člověka, který přijímá Boží vůli a žije podle ní, není omezena na chvíle, kdy Boha chválí svými ústy, tedy pouze na chvíle věnované přímo modlitbě. Celý jeho život se pak stává chválou. „Nepřestávejme nikdy chválit Pána! Řekli jsme slovo a je pryč; něco jsme vykonali a pak jsme skončili; chválili jsme Pána a pak jsme umkli; zpívali jsme a pak jsme si odpočali. Přejdeme k tomu, že se věnujeme jiným věcem, které je třeba vykonat. Znamená to, že v nás přestává Boží chvála? Ne, protože tvůj jazyk chválí jen okamžik, ale tvůj život musí být stálou chválou.“<sup>310</sup>

Životní situace, události a reálné prožitky každého člověka mají vliv na intenzitu a tón chvály, kterou Bohu vzdává. Modlit se slovy Písma tedy neznamená pouze odříkávat žalmy, tak jak je svatopisci zaznamenali, ani nestačí k takto chápané modlitbě přidat život podle přikázání, ale pokud má být modlitba opravdová musí se náš život a naše slova prostupovat a vzájemně ovlivňovat. Augustin je přesvědčen, že pro člověka, který žije z víry, je možné

---

<sup>305</sup> *Ennar. in psal.* 134,4. (CCL 40, 1940)

<sup>306</sup> *Ennar. in psal.* 32 (2),1. (CCL 38, 247)

<sup>307</sup> *Srv.: L'uomo e maestro di preghiera*, 71.

<sup>308</sup> *Dosl.:* „Sed quia rectum corde voluit esse hominem, ut quidquid in illo aliquantum curvum esset, ad illum dirigeret qui semper est rectus.“

<sup>309</sup> *Ennar. in psal.* 32 (2),2. (CCL 38, 248)

chválit Boha v každé době a v každé situaci. Avšak jaká tato chvála bude, souvisí do značné míry s obdobím duchovního života, kterým právě procházíme. Již jsem zmínil vývoj Augustinova myšlení v otázce možnosti dosažení blaženosti a vidění Boha během pozemského putování.<sup>311</sup> Jisté však je, že bez ohledu na následnou reflexi, procházel světec, stejně tak jako mnozí z nás, obdobími, v nichž subjektivně vnímal Boha jako blízkého a přítomného i obdobími, kdy své modlitby „pozvedal v Idumeji, v této poušti, v zemi, kde není voda ani cesta.“<sup>312</sup> Za co však děkovat v takových chvílích? Často ne za bezprostředně prožívanou skutečnost, jelikož taková chvála by nemusela být – ačkoli ani to není vyloučené – upřímná. Augustin nás opět odkazuje na nauku o teologálních ctnostech, výše již zmiňovanou.<sup>313</sup> Právě za ně a v nich, především v naději na budoucí naplnění, je možné chválit Pána. Augustin takto komentuje slova žalmu: „*Blaze těm, kteří přebývají v tvém domě; budou tě chválit na věky věků.*“ (Žl 84,5)<sup>314</sup> „Kde se však toto stane? *V mém životě.* Ale jaký život je život tohoto věku? Mohlo by se odpovědět: Má smrt! Proč tvá smrt? Protože jsem ve vyhnanství, daleko od Pána. A pokud být s ním spojen, znamená život, být vzdálen znamená smrt. Je tu však něco, co ti dodává útěchu? Ano, naděje. Pokud žiješ v naději, chval také za naději a zpívej pro naději. Nezpívej pro to, co je příčinou tvé smrti; zpívej proto, co ti dává život. Tento svět a jeho trápení je příčinou tvé smrti, ale naděje na dosažení obnoveného světa ti dává život. *Budu chválit Pána ve svém životě.*“<sup>315</sup>

Tak jako společenství s Bohem na této zemi není dokonalé, není dokonalá ani naše chvála: „Dokud je naším pokrmem naděje, náš pozemský život není dokonalý. Pouze ten, který je nám zaslíben, je dokonalý. Tehdy budeme chválit Boha tak, jak si to zaslouží, když veškerým naším zaměstnáním bude jeho chvála.“<sup>316</sup>

Na druhé straně zná Augustin i okamžiky, kdy se naše chvála jakoby blíží té, která bude ve stavu dokonalého společenství s Bohem. Takto chválí ten, kdo pochopil srdcem to, co zpívá jeho hlas. Vyjádřením takové chvály může být jásot, který je čímsi mezi pozemským zpěvem a chválou blažených. Takový jásot je jistě Božím darem, dispozicí k němu však je důsledné

---

<sup>310</sup> *Ennar. in psal.* 146,1. (CCL 40, 2122) Augustin zde již naznačuje téma ustavičné modlitby, které bude obšírněji probráno v kap. 4.3.4.

<sup>311</sup> Srv.: Kap. 3.2.1. této práce.

<sup>312</sup> *Ennar. in psal.* 62,13. (CCL 39, 802)

<sup>313</sup> Srv.: Kap. 3.3.

<sup>314</sup> Když cituji žalmy mimo rámec citace Augustinova textu, uvádím číslování, které je obsaženo v ČEP. Naopak Augustinovi komentáře jsou číslovány podle pořadí LXX.

Není přesně známo, z jakého překladu Augustin ve svých komentářích vycházel. Jednalo se však pravděpodobně o latinský text, přeložený z řečtiny. Jeronýmův překlad z hebrejštiny ještě neznal. Pro rozmanitost latinských verzí často konzultoval řecký text. Srv.: S. Agostino d'Ipbona: *Commento ai salmi di lode*, Introduzione, traduzione e note a cura di C. Borgogno, Edizioni Paoline, Milano 1986, 11.

<sup>315</sup> *Ennar. in psal.* 145,7. (CCL 40, 2110)

rozvíjení života, který nám byl darován ve křtu. „*Zpívejte Hospodinu píseň novou*. Odložte vše staré, co je ještě ve vás, poznali jste přece novou píseň. Nový člověk, Nový Zákon, nová píseň. Nová píseň se nehodí pro starého člověka; naučí se ji jen lidé noví. (...) *Zpívejte mu s jásotem*. Toto znamená dobře zpívat Bohu: zpívat s jásotem. Co to znamená jásat? Znamená to pochopit srdcem to, co se zpívá, ač to není možné vyjádřit slovy.“<sup>317</sup> Augustin zde používá, alespoň na první pohled, protikladného vyjádření, když na jednu stranu tvrdí, že je třeba pochopit to, co vyslovuje hlas a na druhou stranu, že to, co je takto srdcem pochopeno a nahlédnuto, vede k jásotu, který slovy nelze vyjádřit. Opět se zde, stejně jako při mystické zkušenosti v Ostii, vrací téma krásy i slabosti slova, jako prostředku sdělování věcí Božích. Slovo na jedné straně obsahuje reálnou a pravdivou zvěst o Bohu, na druhé straně, když je tato zvěst pochopena, člověk se setkává jakoby se skutečností samotnou<sup>318</sup>, na kterou slova odkazují, a vnímá, že slovo, které by chtěl říci, jelikož jiný prostředek nemá, je neadekvátní. Augustin toto téma dále rozvíjí: „Jásot je jistý zvuk, který ukazuje, že srdce chce zrodit cosi, co nelze vyjádřit slovy. A komu přísluší tento jásot, ne-li nevýslovnému Bohu? Nevýslovné je to, co nemůže být vyřčeno: když však nemůžeš vyjádřit to, co chceš a nesmíš ani mlčet, co jiného ti zbývá, než jásat<sup>319</sup> a otevřít srdce v nevýslovné radosti, která přesahuje hranice slov? *Pěkně mu zpívejte, s jásotem*.“<sup>320</sup>

### 3.5.3 Modlitba díků

Modlitba díků úzce souvisí s modlitbou klanění a modlitbou chvály. Stejně jako ony je projevem postoje člověka, který vnímá, že je Bohem obdarován. Klanění, které je projevem přijetí Boha, je podmínkou, která otevře dveře našeho života Božimu obdarování. Vztah chvály a díků je rovněž velmi úzký, dík však můžeme považovat za projev vděčnosti za konkrétní projevy Boží přízně, které ve svém životě zakoušíme. Pramenem díkůčinění je jeho

---

<sup>316</sup> *Tamtéž*.

<sup>317</sup> *Ennar. in psal. 32 (2),8. (CCL 38, 253-254)*

<sup>318</sup> Zdá se mi, že vhodným komentářem k této zkušenosti sv. Augustina může být i úryvek z komentáře k Janovu evangeliu sv. Tomáše Akvinského: „Kontemplace je dokonalá tehdy, když je kontemplující doveden a pozdvížen na výšku kontemplané skutečnosti. Kdyby zůstal na nižší rovině, jakkoli by bylo vysoké to, co kontempluje, nebyla by jeho kontemplace dokonalá. Aby byla kontemplace dokonalá, je nutné, aby kontemplující vystoupil a dosáhl samotný cíl kontemplané skutečnosti tak, že hnutím vůle a intelektem přilne ke kontemplané pravdě a splyne s ní.“ *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, pr. 1. <http://www.corpusthomicum.org/cih00n.html>, ze dne 24.10.08

<sup>319</sup> Dosl.: „Ineffabilis enim est, quem fari non potes; et si eum fari non potes, et tacere non debes, quid restat nisi ut iubiles.“

<sup>320</sup> *Ennar. in psal. 32 (2),8. (CCL 38, 254)*

dokonalé uskutečnění Kristem, na němž máme účast ve mši svaté, která sama bývá nazývána eucharistií – díkyčiněním.

Za co však náleží vzdávat díky? Myslím, že Augustin jako pastýř a pedagog by nepopřel jakýkoliv řádný podnět, který v člověku vzbuzuje vděčnost vůči Bohu. Nicméně jako mystik a člověk toužící po kontemplaci Boha, zdůrazňuje především dva motivy: poznání Božího plánu spásy, a jeho realizaci v konkrétním životě, tedy dar odpuštění a smíření s Bohem. Augustin prožil dar odpuštění, když přijal křest a ve *Vyznáních* líčí radost, které mu působilo rozjímání o plánu spásy, kterému se věnoval ve dnech po svém křtu: „Byli jsme pokřtěni a zmizel veškerý neklid, který v nás působil náš minulý život. V těch dnech jsem se nemohl nasytit přemítáním o velikosti a hloubce plánů spásy, které máš s lidstvem. Proléval jsem (též) mnohé slzy, když jsem naslouchal hymnům a písním, které zněly v tvém domě!“<sup>321</sup> Jak je známo, zdarma dané ospravedlnění bylo pro světce tématem, které se snažil teologicky prohloubit po celý život. Když víme, jak důležitým podnětem pro duchovní život mu zdarma dané ospravedlnění bylo, snáze pochopíme, že důvodem jeho polemiky s pelagianismem byla také snaha přivádět lidi k pravdě, jež by umožnila náležitý postoj před Bohem, který by pak vedl k Boží oslavě. Augustin postupně nauku o ospravedlnění dotvářel a došel až k tomu, že děkuje Bohu nejen za odpuštění hříchů, které spáchal, ale i těch, kterých byl uchráněn: „Vyznávám, že jsi mi odpustil vše, čeho jsem se dopustil ze své svobodné vůle, ale i vše, čeho jsem se nedopustil, protože ty jsi mě chránil.“<sup>322</sup> Uvedená citace je jen negativním vyjádřením známé světce nauky, že vše dobré, co konáme je Božím darem: „Tvé zásluhy nejsou ničím jiným, než Božím darem. Když Bůh korunuje tvé zásluhy, korunuje své dary.“<sup>323</sup>

Možnost děkovat za dar poznání Božího plánu spásy je nerozlučně spjata s darem vytrvalosti. Vytrvalost v dobrém vyžaduje, kromě zdržování se těžkého hříchu, rovněž stálé úsilí nezůstat na místě a stále dorůstat v poznání Boha, neboť právě zde je zdroj života a chvály pro člověka, který Bohu odevzdal svůj život.

Obraz postupného odkrývání a přijímání Božího plánu můžeme vidět v samařské ženě z Janova evangelia, která je pro Augustina obrazem církve a tím i každého jejího údu: „*Přichází žena*. Je to obraz církve ještě neospravedlněné, ale již na cestě k ospravedlnění. (...) Naslouchejme proto v ní my sami, v ní přijmeme smíření a v ní vzdejme Bohu díky za nás.“<sup>324</sup> Žena musí nejdříve poznat „*Boží dar a toho, kdo s ní mluví*“ (Jan 4,10) i to, že je schopen darovat „*vodu, která tryská do života věčného*.“ (Jan 4,14) Augustinova interpretace

<sup>321</sup> *Confess.* 9,6,14. (CCL 27, 140)

<sup>322</sup> *Confess.* 2,7,15. (CCL 27, 25)

<sup>323</sup> *De gratia et libero arbitrio* 6,15. (PL 44, 891)

této perikopy výstižně představuje alegorický způsob jeho exegeze. Zároveň však znovu ukazuje, jaký význam pro něj měla niternost a usebrání, jako nutné předpoklady k rozpoznání přicházejícího Ježíše, tedy jako nedílná součást cesty k pravému poznání. Stejně jako pro Samařanku, znamená i pro nás cesta k sobě samému cestu za Bohem, nebo přinejmenším její úsek. „Ježíš řekl ženě: *zavolej svého muže*. Možná i naši duši říká: *zavolej svého muže*. Kdo může být manželem duše? (...) Manželem duše může být intelekt. (...) *Bylo pravé světlo, které osvěcuje každého člověka přicházejícího na svět (Jan 1,9)* (...) Je to jako když by ji Pán chtěl říci: ten, kterého chce osvětit tu není: *zavolej svého muže*; používej intelekt, ten může být osvěcen, on tě povede. (...) Tento manžel však svou ženu nemůže vést, pokud není sám osvěcen vyšším než je on.“<sup>325</sup> (...) „Pět (dřívějších) mužů Samařanky bylo pět smyslů. (...) Duše, která je vedená těmito pěti smysly a jedná pod záštitou těchto pěti manželů, je ještě slabá. Když však dosáhne věku rozlišování, přijme zralejší způsob a nauku moudrosti, přijme manžela pravého a legitimního, lepšího než ti předchozí, který ji povede lépe: povede ji k věčnosti, vyučí ji a připraví pro věčnost. Naopak, pět smyslů nás nevede k věčnosti, ale jen k vyhledávání či odmítání pozemských věcí.“<sup>326</sup> Samařanka postupně přichází k sobě, intelekt v ní postupně získává vládu: „*Žena mu říká: Pane, vidím, že jsi prorok (Jan 4,19)*. Manžel již přichází, ale nepřišel ještě zcela.“<sup>327</sup> Po čase však žena rozpoznává, že Ježíš je víc než prorok, že je slíbený Mesiáš. V této chvíli již naplno „*zavolala manžela, on se stal hlavou ženy a Kristus se stal hlavou muže (1 Kor 11,3)*. Víra již obnovila v ženě správný pořádek a vede ji k dobrému životu.“<sup>328</sup> Tento dobrý život se projevuje touhou předat to, co sama nahlédla: „*Žena odhodila nádobu na vodu, kterou již více nepotřebovala a stala se pro ni spíše přítěží: toužila utišit žízeň pouze vodou, kterou nabízel Pán. Odhodila zátěž, aby mohla procházet městem a říkat lidem: Pojd'te se podívat na člověka, který mi řekl všechno, co jsem dělala!* S rozlišováním, tak aby nevyprovokovala hněv, rozhořčení a snad i pronásledování. *Pojd'te se podívat na člověka, který mi řekl vše, co jsem dělala; není to snad Mesiáš? Lidé vycházeli z města a šli za ní (Jan 4,28-30)*.“<sup>329</sup>

Celá církev a každý její úd je tedy povolán, aby vzdal Bohu chválu a díky v této ženě, která je obrazem postupného poznávání Ježíše – Mesiáše, od něž přijímá dar odpuštění, o němž pak svědčí svým životem.

<sup>324</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,10. (CCL 36, 154)*

<sup>325</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,10-19. (CCL 36, 154-158)*

<sup>326</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,21. (CCL 36, 159)*

<sup>327</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,23. (CCL 36, 159)*

<sup>328</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,28. (CCL 36, 162)*

<sup>329</sup> *In ev. Ioannis tr. 15,30. (CCL 36, 162)*



Modlitba klanění, chvály a díky tvoří širší celek. Mezi ním a následujícími formami, tedy smírnou a prosebnou modlitbou je určitý předěl. Zatímco modlitba smíru a prosby končí s koncem pozemské pouti (či po projití stavu očišťování, který následuje po smrti), a je tedy úzce spojen s porušeností hříchem a nedokonalostí, modlitba klanění, chvály a díky je naopak vlastní především stavu dosažení plného společenství s Bohem. Blažení budou prožívat nekončící chválu. Tyto formy modlitby, či postoje před Bohem však začínají již zde na zemi, jejich intenzita souvisí s mírou společenství s Bohem. Jsou to zásadně postoje vlastní člověku kontemplativnímu, tedy tomu, který žije v Boží blízkosti.<sup>330</sup>

#### 3.5.4. Modlitba za usmíření

Podobně jako jsem se pokusil poukázat na drobné rozlišení mezi modlitbou chvály a modlitbou díky, pokusím se nyní rozlišit mezi modlitbou prosebnou a modlitbou za usmíření a zadostiučinění. Modlitba za usmíření by jistě mohla být zahrnuta do vyššího celku prosebné modlitby, jak je tomu i v samé modlitbě Páně, kde tvoří prosba „odpusť nám naše viny“ jednu ze sedmi proseb. Přesto, jak bylo uvedeno, postoj před Bohem, který k ní vede, je možné odlišit od postoje typického pro prosebnou modlitbu za jiné potřeby. Modlitba za usmíření předpokládá člověka, který si je vědom, že zranil Boží lásku.<sup>331</sup>

Oddílem o modlitbě za usmíření bych chtěl uzavřít tuto třetí kapitolu, neboť prosebné modlitbě se podrobně věnuje *List Probě*, kterému bude věnována následující kapitola.

Agostino Trapè formuluje základní princip Augustinovy nauky o smírné modlitbě: „Hřích, který byl jednou spáchán, nemůže zůstat nepotrestán: buďto bude potrestán Bohem, nebo bude potrestán námi.“<sup>332</sup> Tento princip dokládá řadou světcových textů, z nichž zde představím některé úryvky: „Hřích musí být potrestán, neboť žezlo spravedlnosti je žezlem jeho království. Mohl by hřích zůstat nepotrestán? Nemůže; hřích musí být potrestán, pokud by nemusel být potrestán, nebyl by to ani hřích. Předejdi ho; pokud nechceš, aby tě potrestal on, potrestej se sám.“<sup>333</sup> „Je nezbytné, aby za každou nespravedlností, velkou či malou, následoval trest, buďto ze strany samého člověka, který lituje, nebo ze strany Boha, který odplácí. Avšak ten, který lituje, už trestá sám sebe. (...) Dříve, než on na tebe shlédne, aby tě potrestal, předejdi ho vyznáním a potrestej se sám, takže on pak nenajde, za co by trestal. Když trestáš svou nepravost, konáš dílo spravedlnosti. Bůh s tebou bude mít slitování, protože

<sup>330</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 66.

<sup>331</sup> Celý oddíl o modlitbě za usmíření srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 78-81.

<sup>332</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 78.

nalezne, že jednáš podle spravedlnosti.<sup>334</sup> „Toto ti říká tvůj Bůh: Hřích musí být potrestán buďto tebou, nebo mnou. Proto je potrestán člověkem, který koná pokání, nebo Bohem, když soudí. Je potrestán buď tebou a bez tebe, nebo Bohem i s tebou.“<sup>335</sup>

Z kontextu celé Augustinovi teologie vyplývá, že toto jakési ospravedlnění, které člověk může získat svou modlitbou a pokáním se vztahuje na ty, kteří již byli vykoupení Ježíšem Kristem a obdrželi zdarma a bez svých zásluh dar spásy. Tvrdit opak, by znamenalo přisuzovat Augustinovi myšlenky, proti kterým dlouhou dobu zápasil, a které, podle něj, „zasahovali křesťanství v samotném jeho srdci: vyprazdňovali a zbavovali významu Kristův kříž a naši spásu.“<sup>336</sup> „Kříž Kristův se ukazuje jako marný, pokud se tvrdí, že ke spravedlnosti a věčnému životu lze dospět bez Kristova tajemství. Avšak právě toto se obhájí v oné knize<sup>337</sup>, neříkám, že vědomě, to bych musel říci, že její autor není křesťan, ale, jak spíše věřím, nevědomě.“<sup>338</sup>

Augustin se tedy, v citovaných textech vybízejících k pokání, evidentně snaží povzbudit shromážděné věřící – všechny citované texty jsou kázání pro lid – ke spolupráci s Boží milostí na svém posvěcení. Přesto se mi použitá terminologie nezdá úplně šťastná. Je sice možné poukázat na to, že „trest“, kterým se člověk trestá před Bohem, je vlastně „pouhé“ přiznání své viny a obrácení se k Bohu, a že tudíž vlastně o žádný skutečný trest nejde, přesto, tvrzení, že hřích nutně musí být potrestán, zní přísně a právnicky a může být chápáno nesprávně. Zdá se, jako by byla Bohu odpírala možnost, odpustit bez toho, aniž by byl usmířen ze strany člověka, nebo že by ve své moudré pedagogii netrestal, třeba právě proto, aby hříšníka vyvedl z kazuisticky chápané závislosti „zločinu a trestu“.<sup>339</sup> Domnívám se, že v této otázce je třeba souhlasit s tím, co tvrdí ve své dogmatice C. V. Pospíšil: „Žádný poškozený nemá povinnost vyžadovat absolutně plnou náhradu za svoji pohaněnou čest. Je nezadatelným právem každého, aby prominul, co poškoditel není s to vrátit, a právní řád neutrpí žádnou újmu. Podstatou obnovení pořádku přece není restituce poškozené cti, nýbrž

---

<sup>333</sup> *Ennar. in psal.* 44,18. (CCL 38, 506)

<sup>334</sup> *Ennar. in psal.* 58,(1),13. (CCL 39, 739)

<sup>335</sup> Srv.: *Sermo* 19,2 (CCL 41, 252-253); 20,2 (CCL 41, 263); 29,6 (CCL 41, 375-376). Cyrillus Lambot (ed.), Turnholt Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1997.

<sup>336</sup> *L'uomo, il pastore, il mistico*, 233.

<sup>337</sup> V Pelagiově díle *De natura*. Dílo se nedochovalo, šlo o polemický spis, zaměřený proti Augustinovu *De natura et gratia*. Srv.: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0430\\_Pelagius\\_Britannicus\\_Vita\\_Operaque\\_Operum\\_Editionumque\\_Recensio\\_\[Editor\]\\_MLT.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0360-0430_Pelagius_Britannicus_Vita_Operaque_Operum_Editionumque_Recensio_[Editor]_MLT.pdf) ze dne 9.3. 2009.

<sup>338</sup> *De natura et gratia*, 6,6-7,7. (PL 44, 250)

<sup>339</sup> Srv. analogické pojednání v kap. 4.3.2., kde se mluví o tom, že Bůh někdy vyslyší i modlitby, „které by raději neslyšel.“

vnitřní obrácení, vnitřní náprava poškoditele.<sup>340</sup> Pro křesťanskou spiritualitu je důležité, aby byla finalita trestu, který na sebe bere člověk, jednoznačně vnímána ve vztahu k poslední citované Pospíšilově větě, tedy jako směřování k vnitřní nápravě člověka a ne jako snaha usmířit rozhněvaného Boha. Vždyť právě tato náprava je také cílem trestů, které „ukládá“ Bůh.

Pozitivní výpověď této kapitoly je možné shrnout takto: Bůh je dárce spásy, kterou člověk přijímá jako nezasloužený dar. Výkupný čin Krista je v církvi přítomen v daru eucharistie, která je „centrem, duší a silou pro naši modlitbu, a je to eucharistie, která nás učí rozličným formám modlitby.“<sup>341</sup> Člověk, který se z vlastní vůle vzdaluje od spásy, která mu byla darována, je povolán, aby vlastní vůlí přispěl ke svému návratu, k opětnému nabytí zdraví, rovnováhy ve vztahu k Bohu. To se děje pokáním a modlitbou. Postoj modlitby je v protikladu k postoji, z něž vycházejí jednotlivé hříchy. Modlitba je tedy aktem dostiučinění, kterým se církve staví proti odmítání Boha: „Adorace je protiklad vzpoury, chvála rouhání, díkůčinění nevděčnosti.“<sup>342</sup> Všechny tyto formy modlitby jsou zároveň i zadostiučiněním Bohu za moderní sekularismus.<sup>343</sup>

---

<sup>340</sup> Ctirad Václav Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006, 335. Citace je vzata z pasáže, která se zabývá dílem smíření, které vykonal Kristus, v kontextu této práce je proto třeba vnímat její přenesené použití.

<sup>341</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 80.

<sup>342</sup> *L'uomo e maestro di preghiera*, 82.

<sup>343</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 81.

## 4. List Probě

Jak již bylo naznačeno výše, chtěl bych tuto kapitolu věnovat podrobnějšímu komentáři k Augustinovu *Listu 130*, adresovanému vdově jménem Anicia Faltonia Proba. Jedná se o jediné světcovo dílo, věnované pouze tématu modlitby, navíc jde o dílo, které na dlouhou dobu výrazně ovlivnilo spiritualitu západní církve.<sup>344</sup> Hlavním přínosem dopisu je intelektuální prohloubení závažných otázek, jakými jsou zdůvodnění modlitby, či úsilí o ustavičnou modlitbu. Zároveň se vyrovnává s otázkami vztahu mezi materiálním zabezpečením a modlitbou či obecněji mezi bohatstvím a duchovním životem. Některá z těchto témat již byla nastíněna v předešlých kapitolách, k některým se Augustin vyjadřoval i v jiných spisech, na něž bude případně odkazováno.

### 4.1. Adresátka dopisu a důvod sepsání

Anicia Faltonia Proba byla dcerou Clodia Hermogeniana Olybria, příslušníka vznešené rodiny Probů, a Anicii Juliany, z ještě věhlasnější rodiny Juliů.<sup>345</sup> Její otec se stal roku 379 římským konsulem, matčin rod patřil mezi ty, které přijali křesťanství již brzy po jeho rozšíření do Říma. Některými starokřesťanskými historiky byla zaměněna se svou babičkou Faltoniou Probou, autorkou spisu *Cento Vergilianus de laudibus Christi*.

Provdala se za Faltonia Proba Alipia, rovněž konsula, s nímž měla tři syny, kteří rovněž dosáhli konsulátu. Již v poměrně mladém věku však Proba ovdověla, což zřejmě mělo výrazný vliv pro její duchovní směřování.

Doboví autoři mluví o Probině angažovanosti v různých oblastech společenského života. O její „horlivé lásce“ se donesla zpráva až k uším svatého Jana Zlatoústého, jak sám svědčí v listu, který Probě napsal<sup>346</sup>. Její úsilí se projevovalo i v politické sféře, zejména v době kolem roku 410, kdy byl Řím vypleněn Vizigóty. Prokopius z Caesareje ji dokonce líčí jako rozhodující osobu, která v neudržitelné situaci rozhodla o otevření bran města: „Proba, jejíž bohatství a vznešenost byly známé v římském senátu, měla soucit s Římany, kteří se stali obětí hladu i jiných trápení a již se začali navzájem pojídat. Když viděla, že již není žádná

---

<sup>344</sup> Srv.: S. Agostino d'Ipbona: *La preghiera*, a cura di Antonio Cacciari, Paoline, Roma 1981, 9.

<sup>345</sup> Srv.: *La preghiera*, a cura di Antonio Cacciari, 26.

<sup>346</sup> Srv.: *Epistola* 168. (PG 52, 709) Mezi další Probiny korespondenty patřili, kromě Jana Zlatoústého a Augustina, například svatý Jeroným, ale také Pelagius. Před jeho vlivem však Augustin Probu varoval. Srv.: *La preghiera*, 34.

naděje, neboť jak řeka, tak přístav již byly v rukou nepřátel, nařídila služebníkům, aby v noci otevřeli brány města.<sup>347</sup>

Svatý Jeroným zase chválí Probu za podporu, kterou poskytla své vnučce Demetrii, která, se rozhodla pro mnišský život a to i přesto, že již byla dříve zasnoubena: „Rozhodl jsem se chválit, v souladu se způsobem církve, babičku mé panny a děkovat jí, protože svou vůlí podpořila vůli své vnučky.“<sup>348</sup>

#### 4.2. Okolnosti sepsání

Přes všechny vnější aktivity popsané v předchozí podkapitole, byla Proba také ženou toužící po životě modlitby, jak vyplývá ze samotného jí adresovaného listu i z okolností jeho vzniku. Byl sepsán na přímou prosbu adresátky, která od Augustina žádala vysvětlení textu svatého Pavla: „*Vždyť ani nevíme, oč se máme vhodně modlit*“ (Řím 8,26).<sup>349</sup> Augustin, který se raduje, že se Proba zajímá o tak důležitou otázku, odpovídá formou krátkého traktátu, v němž vysvětluje úlohu modlitby v životě vdovy na základě biblické nauky: „*Ta, která je opravdu vdova, doufá v Boha a oddává se vytrvale prosbám a modlitbám ve dne i v noci*“ (1Tim 5,5).

Je velmi pravděpodobné, že list, napsaný krátce po roce 411, tedy v době začínající pelagiánské krize, se skrze Probu obrací na „římskou aristokracii a snaží se ji uchránit od pelagiánských omylů, aby nepropadla duchovní hrdosti, soběstačnosti a falešné vnitřní jistotě.“<sup>350</sup> Toto poslání listu vysvětluje i jeho eschatologický tón. Často je v něm zdůrazňována nezajištěnost a opuštěnost člověka v tomto světě a nebeské království je považováno za jediný přiměřený předmět, o nějž je možné v modlitbě žádat.

#### 4.3. Teologie listu

Protože na následujících stránkách nebudu list komentovat postupně po jednotlivých bodech a některá témata spojím ve větší celky, pro lepší orientaci v listu uvedu na tomto místě stručný obsah a pořadí témat v Augustinově řazení.<sup>351</sup>

---

<sup>347</sup> Procopius, *Bellum Vandalicum* I,2. Cit. dle: *La preghiera*, 29. Přes všechn vliv, který měla v Římě, rozhodla se Proba po čase, podobně jako celá řada jejích bohatých současníků, pro odchod z Říma. Jejím novým domovem se stala Afrika

<sup>348</sup> Hieronymus, *Epistula* 130. (PL 22, 1107-1124) Cit. dle: *La preghiera*, 32.

<sup>349</sup> Václav Steiner: *Modlitba u svatého Augustina*, 115. Srv.: *Epistula* 130,4,9. (CSEL 44,50)

<sup>350</sup> *Tamtéž*.

<sup>351</sup> Srv. podrobnější obsah, který uvádí Cacciari: *La preghiera*, 76-79.

- 1.1. Augustin odpovídá Probě, která mu přednesla některé dotazy spojené s tématem modlitby. Těší ho její zájem, odpovídající vdovskému stavu (srv.: *1Tim 5,5*).
- 2.3.<sup>352</sup> Poučení o „pravém životě“ a „pravé útěše“, narozdíl od útěch falešných.
- 2.4. Důležitost lidského přátelství jako největšího z pozemských dober.
- 2.5. Nejistota tohoto života jako výzva k odevzdanosti a modlitbě.
- 2.6.-3.8. Nezajištěnost nezmenšuje ani rodina a sociální status. Mohou být naopak nebezpečím pro duchovní život. Je třeba nelpět na nich srdcem.
- 4.9.-6.12. Oč v modlitbě prosit? O blaženost, po které všichni touží, ale málo kdo ji nalézá, protože mnozí nevědí, v čem spočívá. Podle Augustina je blažený ten, který má všechno co chce a nechce nic, co není dovoleno. Chvályhodný je však příklad těch, kteří se spokojí s málem.
- 8.15. Všechna dobra je třeba podřítit nejvyššímu dobru – Bohu.
- 8.19. Pokud trvá víra, naděje a láska, trvá i modlitba. Ve stanovené doby se však modlíme slovy, aby nevyhasínala touha.
- 10.20. Vzorem pro naši modlitbu je modlitba Páně, v 11.21. následuje krátký komentář k ní.
- 12.22. Všechna ostatní slova, kterými se legitimně obracíme k Bohu, jsou obsažena v modlitbě Páně.
- 12.23.-15.28. Střídání jistoty a nejistoty o obsahu a předmětu našich modliteb. Blaženost je hlavní předmět modlitby, často však nevíme, jak se postavit k soužením, která nás v tomto věku potkávají a jaký je jejich vztah k blaženosti (srv.: *2Kor 12,7-9*).
- 15.29. Modlitbou je třeba „porazit svět“. Je to zvláštní úkol vdov.
- 15.31. Výzva k vzájemné pomoci v modlitbě a důvěře v Pána, který může učinit více, než oč prosíme a než chápeme.

#### 4.3.1. Vztah bohatství a duchovního života

Jak již bylo naznačeno, Augustin vychází ve své odpovědi Probě z faktu jejího vdovství, které je dispozicí k modlitbě. Vdova nemá jinou starost než myslet na Pána dnem i nocí. Proba ovšem nebyla „pravou vdovou“, o níž mluví list Timotejovi. Přišla sice o manžela, ale nechyběli jí děti, širší rodina, ani bohatství. Augustin proto převádí Probino vdovství na duchovní rovinu a ukazuje, že i bohatý a v podstatě zajištěný člověk je vlastně zcela

---

<sup>352</sup> Některé body jsou vynechány, uváděny jsou ty, kde dochází ke změně tématu.

nezajištěn, neboť hodnota celého našeho života je vzhledem k pravému životu v nebi jen relativní.<sup>353</sup>

Myslím, že pro pochopení následujících řádek je potřeba připomenout vlastní Augustinovu zkušenost nedostatečnosti pozemského života a přesvědčení, k němuž postupně dozrával, že v tomto životě nelze dosáhnout pravého štěstí. Z tohoto úhlu pohledu se jeho dopis nejeví jako laciný pokus upokojit svědomí bohatých lidí a ubezpečit je, že mohou v klidu setrvat ve svém bohatství, nýbrž jako snaha uvést je do pravdy lidské existence. Z tohoto bytí v pravdě pak vychází i poznání skutečné hodnoty bohatství a správný poměr k němu. Bohatý člověk však musí mít otevřené srdce, aby byl ochoten tuto pravdu přijmout. Bůh může takové srdce dát, neboť „*co je nemožného u lidí, není nemožné u Boha*“ (Mt 19,26).<sup>354</sup>

Augustin začíná své pojednání srovnáním pozemského a nebeského života: „Pro lásku ke skutečnému životu se musíš cítit jako opuštěná zde na zemi, bez ohledu na to, jak velké může být štěstí, které zde nacházíš, neboť onen pravý život je takový, že ve srovnání s ním, tento náš život (...) nezaslouží být nazýván životem. Také pravá útěcha je ta, kterou Bůh slibuje skrze proroka: *Daruji ji pravou útěchu, pokoj převyšující každý pokoj.*“ (Iz 57,18-19)<sup>355</sup>

Srovnání pozemského a nebeského štěstí Augustina nevede k radikálnímu požadavku odmítnutí veškerých pozemských hodnot<sup>356</sup> a dokonce ani odmítnutí jejich hledání a přijímání potěšení, které z nich plyne. Světec představuje jakýsi „žebříček hodnot“, z nichž některé jsou prostředecné, některé mají hodnotu a význam sami v sobě.<sup>357</sup> „Ten, kdo netouží (po pozemských dobrech) více než je nutné, netouží nevhodně.“<sup>358</sup> Všechna pozemská dobra jsou užitečná natolik, nakolik směřují ke dvěma nejvyšším pozemským dobrům: osobnímu bezpečí, které zahrnuje kromě zachování života samého ještě zdraví těla i ducha, a přátelství. Již v předchozích kapitolách jsme viděli, jak vysoce si Augustin cenil lidského přátelství a jak

---

<sup>353</sup> V souvislosti se vztahem bohatství a duchovního života není bez zajímavosti, jak velká byla provázanost největších duchovních osobností Augustinovi doby a aristokratických kruhů. Antonio Cacciari o tom píše: „Ve světě kultury (...) musely myšlenky, talent i literární díla, pokud měla dosáhnout určité pověsti a rozšíření, hledat podporu v těchto kruzích. V kontextu této situace navštěvovali i asketičtí mniši, jako byl například Pelagius, patricijské domy, mezi něž patřil i dům Aniciů. Hráli v nich roli na pomezí kazatelů, rádců a duchovních vůdců. (...) Tito mniši byli nejvýraznější životní vzory, které dobové křesťanství nabízelo jedinci, který toužil zvítězit nad svody „světa“. Až do prvních let 4. století, hráli tuto úlohu mučedníci.“ Srv.: *La preghiera*, 36.

<sup>354</sup> Srv.: *Epistola* 130,1,2. (CSEL 44, 41-42)

<sup>355</sup> *Epistola* 130,2,3. (CSEL 44, 42-43)

<sup>356</sup> V dopise schvaluje Probino jednání, když, vzhledem k situaci své rodiny, nenásledovala příkladu některých svatých, kteří zcela rozdali svůj majetek chudým. Srv.: *Epistola* 130,3,8. (CSEL 44, 49-50)

<sup>357</sup> Podobnou úvahu rozvíjí Augustin např. v *De bono coniugali* 9,9 (PL 40, 380), kde píše: „Bůh nám poskytuje některá dobra, která jsou žádoucí pro sebe sama, jako moudrost, zdraví, přátelství; jiná, která jsou nezbytná k jinému účelu, jako jsou nauka, jídlo, nápoj, spánek, manželství, tělesné spojení. Mezi těmito dobrými jsou některá nutná pro dosažení moudrosti. K těm patří nauka. Jiná jsou nutná pro zachování zdraví, jako jídlo, nápoj, spánek; jiná pro zušlechťování přátelství, jako manželství nebo tělesné vztahy; z těchto vztahů vyplývá pokračování lidského rodu.“

<sup>358</sup> *Epistola* 130,6,12. (CSEL 44, 53-54)

hluboké vztahy navazoval. V *listě Probě* to potvrzuje: „I když by nás sužovala chudoba, tížil žal, zneklidňovala tělesná nemoc, působilo nám bolest vyhnanství, nebo trápila jakákoliv jiná těžkost, avšak byli by nám na blízku lidé, kteří se nejen umějí radovat s radujícími, ale také plakat s plačícími (srv.: *Řím 12,15*), kteří dokáží říci slovo útěchy a hovořit s láskou, velká část hořkosti by byla odstraněna (...) Avšak toto vše, v (našich bližních) a skrze ně, koná ten, který svým Duchem činí lidi dobrými. (...) Tak není nic ve všech lidských věcech člověku přátelské, bez člověka přítele“<sup>359</sup> Lidské přátelství je tedy jistým způsobem cílem, ke kterému směřuje úsilí v pozemském životě. Tento cíl dává hodnotu ostatním dílčím dobrům.

Avšak i přátelství, ač dobré a svým způsobem nezbytné, nesmí být uzavřeno samo v sobě. Musí být vztaženo k Bohu a k němu v posledku také přivádět. Bez tohoto konečného zacílení k Bohu neexistuje skutečná láska k bližnímu a tedy ani skutečné přátelství: „Duše se nemůže považovat za zdravou, pokud nedává přednost věčným hodnotám před časnými. Proto není užitečné žít v čase, než pro získání zásluh, které nás přivedou k životu věčnému. Proto jakékoliv dobro, které je vhodně žádáno, musí být vztaženo k životu, který se žije v Bohu a s Bohem. Jestliže totiž milujeme Boha, milujeme v něm i nás samé a, v souladu s druhým přikázáním, opravdově milujeme i svého bližního jako sebe sami. To však pouze tehdy, když se ho snažíme přivést, nakolik na nás záleží, k podobné lásce k Bohu.“<sup>360</sup>

Ani když pozemská dobra užíváme správně a prožíváme zdravé vztahy a zdravá přátelství, nestačí to k naplnění naší touhy po štěstí a plném životě: „Ani když takto žijeme, nemůžeme se domnívat, že jsme již dosáhli blaženého života a jako by již nebylo o co v modlitbě prosit. Neboť jak je možné žít blaženě, pokud nám chybí dobro, díky němuž jedinému žijeme dobře?“<sup>361</sup>

Tento opětý poukaz na Boha jako jediné dobro, které člověka může skutečně naplnit, nás vrací k doplnění třetí kapitoly této práce, v níž bylo vynecháno pojednání o obsahu přímluvné modlitby. Augustin ho rozpracovává, poté co si připravil půdu pojednáním o pozemské nedostatečnosti, právě v *listu Probě*.

#### 4.3.2. Obsah prosebné modlitby

V modlitbě je třeba hledat především samotného Boha. Do této krátké věty je možné shrnout celou Augustinovu nauku, obsaženou v listu. Jak už ale bylo řečeno, hledání Boha

---

<sup>359</sup> *Epistola* 130,2,4. Poslední cit. věta obsahuje těžko přeložitelnou slovní hříčku: „Ita in quibuslibet rebus humanis nihil est homini amicum sine homini amico.“ (CSEL 44, 43-44)

<sup>360</sup> *Epistola* 130,7,14. (CSEL 44, 55-56)



neznamená odklon od stvořené skutečnosti, spíše správné pochopení jejího významu. Hledání Boha rovněž neznamená, alespoň ne na prvním místě, asketické úsilí o „překonání sebe sama“. Nutnost hledat Boha naopak hluboce souvisí s nejnvtřnější touhou každého člověka, tedy touhou po štěstí. V předchozím oddílu jsem se pokusil vystihnout Augustinovu nauku, podle níž i člověk, kterému nechybí nejdůležitější a největší stvořené hodnoty, jakými jsou přátelství a zabezpečení vlastního života, nemůže být šťastný, pokud si neuvědomí, že tyto hodnoty sami o sobě mu nemohou přinést konečné naplnění. Proto platí, že člověk, který se má skutečně stát člověkem modlitby, musí být „vdovou“ v tomto světě, tedy osobou, která si uvědomuje svou nezajištěnost a odkázanost na Pána: „Každá duše, která se v tomto světě, v němž je poutnicí daleko od Pána, považuje za opuštěnou a osamocenou, odevzdává toto své vdovství v ustavičné a naléhavé modlitbě Bohu ochránci.“<sup>362</sup> Nehledí totiž ještě na tvář toho, jehož pomoc žádá.<sup>363</sup>

Jelikož tento život je stavem putování, v němž ještě Boha nevidíme tváří v tvář a ani vidět nemůžeme, znamená hledání Boha v modlitbě hledání jiného života, tedy života věčného. Prosit o vlastnění Boha proto znamená prosit o věčný život. Kolem této skutečnosti se točí celá nauka rozvíjená v *listu Probě*.

Prosit je však třeba i o vše, co nás k životu věčnému a tedy i vlastnění Boha vede. A právě v souvislosti s tématem modliteb za dobra podřízená nejvyššímu a poslednímu cíli lidského života, rozvíjí Augustin svou originální odpověď na Probin dotaz, týkající se slov svatého Pavla: „*Vždyť ani nevíme, jak se správně modlit*“ (Řím 8,26). Podle Augustina totiž v jistém ohledu víme, zač se modlit a v jiném nevíme, neboť dosud ještě nedokážeme zcela správně nahlédnout a pochopit, co směřuje k naší spáse. Na následujících řádcích se pokusím tento zdánlivý rozpor ozřejmit.

Víme zač se modlit, neboť sám Pán nám odkázal svou modlitbu, v níž je obsaženo vše, zač se máme modlit. Pokud tedy Apoštol zdůrazňuje, že nevíme oč se modlit, „nemůžeme věřit, že by on sám, nebo ti, na něž se obrací, neznali slova modlitby, kterou nás Pán naučil.“<sup>364</sup> Tato modlitba shrnuje obsah všech ostatních modliteb. „Ten kdo říká: *Oslav své jméno mezi všemi národy, jako jsi se oslavil mezi námi, a: Tvoji proroci ať se ukážou jako spolehliví, co*

---

<sup>361</sup> *Tamtéž*.

<sup>362</sup> *Epistola* 130,16,30. (CSEL 44, 75)

<sup>363</sup> *Tamtéž*.

<sup>364</sup> *Epistola* 130,14,25. (CSEL 44, 68) Tento list není jediným místem, kde světec komentuje modlitbu Páně. Dalšími místy jsou jeho kázání: srv.: *Sermones* 56, 57, 58, 59 (PL 38), dále výklad horského kázání: *De serm. Domini in monte* (CCL 35), nebo v díle *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*. (CCL 46) Často ji vysvětluje v kázáních určených katechumenům. Srv.: *La pedagogia della preghiera*, 51.

jiného říká, než: *Posvět se jméno tvé?* Kdo říká: *Bože silný, obrať nás, ukaž nám svou tvář a budeme spaseni*, co jiného říká než: *Přijď království tvé?* (...)

Nakolik tedy známe tuto modlitbu, můžeme říci, že víme, jak se máme modlit a do jisté míry i to, jak se musíme modlit. Neboť ačkoli je možné se modlit i jinými slovy, přesto nelze libovolně překračovat intence stanovené v modlitbě Páně: „Kdo říká to, co nelze srovnat s touto evangelijní modlitbou, i když se nemodlí nedovoleně, modlí se tělesným způsobem, a nevím, jak se takové věci neříkají nedovoleně, neboť těm, kteří byli znovu zrozeni v Duchu, nepřísluší modlit se jinak, než duchovně.“<sup>365</sup> Tělesná a duchovní modlitba se nemusí lišit svým obsahem. Tělesný i duchovní člověk například může žádat i o bohatství a čestné postavení. Rozdíl je v účelu, pro něž tyto skutečnosti žádá: „Ten kdo po nich vroucně touží, aniž by měl v úmyslu proměnit je, ve shodě s Boží vůlí, ve prospěch druhých, ten, podle mého názoru, nenachází v modlitbě Páně žádné vyjádření těchto svých tužeb.“<sup>366</sup> Augustin mu proto radí změnit obsah své modlitby a „žádat od Pána, aby nás vysvobodil také od tohoto zla žádostivosti, o což prosíme slovy: *zbav nás od zlého*.“<sup>367</sup>

V jakém slova smyslu tedy nevíme, jak se máme modlit? Zdá se, že ze dvou důvodů, které však oba vycházejí z jediného a to z nedostatečnosti poznání, kterého se nám zde na zemi dostává. V Bohu je „*pramen života a v jeho světle spatříme světlo* (srv.: *Žl 35,10*), když bude nasycena naše touha jeho dobrem a nebude již o co s nářkem prosit, nýbrž bude jen vlastnění a užívání. Protože je to však pokoj *přesahující všechno pomýšlení* (Flp 6,7), i tehdy, když o něj v modlitbě žádáme, nevíme jak (a zejména oč) se vlastně modlit.“<sup>368</sup>

Druhý důvod je ještě závažnější. Díky zmíněnému nedokonalému poznání si nikdy nemůžeme být zcela jistí v posuzování, co nás vlastně více přibližuje k Bohu. Neboť i obtíže a trýzně tohoto života mohou „sloužit více k uzdravení nádoru pýchy, k vyzkoušení a prověření trpělivostí, která, takto prověřena, zasluhuje vznešenější odměnu, nebo k potrestání a vykořenění hříchů. My však, protože nevíme, k čemu slouží tyto zkoušky, toužíme být od každého trápení osvobozeni. Apoštol sám nám ukazuje, že ani on nebyl uchráněn této nevědomosti, ačkoli věděl, jak se modlit. Aby se totiž nepyšnil velikostí zjevení, byl mu do těla vložen osten, posel satanův, který ho bil do tváře. Třikrát prosil Pána, aby ho od něj vzdálil, aniž by ovšem věděl jak se správně modlit. Konečně uslyšel od Pána odpověď, proč

---

<sup>365</sup> *Epistola 130,12,22.* (CSEL 44, 65)

<sup>366</sup> *Epistola 130,12,23.* (CSEL 44, 67)

<sup>367</sup> *Tamtéž.*

<sup>368</sup> *Epistola 130,14,27.* (CSEL 44, 72)

se nestalo to, oč žádal tak velký světec: *Stačí ti moje milost, neboť síla se zdokonalí ve slabosti.*<sup>369</sup>

V některých případech však Bůh dává i to, co by z lásky k člověku raději nedával, nebo ještě nedával. Činí tak pro slabost člověka, který pro zakoušený nedostatek reptá proti Bohu, nebo proto, aby v posledku došel k pochopení, že u Boha má vždy to, co opravdu potřebuje. Augustin tuto zkušenost dokumentuje několika místy ze Starého i Nového Zákona: „Čteme, oč a jakým způsobem žádali Izraelité a jak byli uspokojeni. Ale jakmile byla jejich netrpělivá žádost vyplněna, byla vzápětí přísně potrestána (srv.: *Nm 11,1-34*). Je také psáno, jak jim na jejich žádost ustanovil krále podle jejich srdce a ne podle svého (srv.: *IKrál 8,5-7*).“<sup>370</sup> Jindy Bůh dopouští něco, co se zdá být jednoznačně namířené proti člověku: „Umožnil d'áblovi, oč ho prosil, totiž aby mohl zkoušet jeho služebníka. (srv.: *Job 1,12; 2,6*). Vyslyšet též nečisté duchy, kteří ho žádali, aby jejich legie mohla vejít do stáda vepřů.“<sup>371</sup>

Augustin tedy trvá na tom, že tak jako okamžité nevyslyšení určité prosby neznamená, že není ve shodě s Boží vůlí, tak ani její vyslyšení neznamená definitivní potvrzení, že člověk je na správné cestě. Co však z tohoto závěru vyvozuje? Jistě mu nejde o relativizaci dobra a zla a ani nevede své čtenáře k pasivnímu postoji tváří v tvář utrpení. Trápení nám mohou pomoci či uškodit, protože však „jsou tvrdé, hořké a těžké pro naši přirozenost, prosíme, ve shodě s touhou společnou všem lidem, aby od nás byly vzdáleny. Zároveň však jsme povinni dokázat Bohu svou zbožnost. Když od nás nevzdálí zkoušku utrpení, nesmíme se proto domnívat, že mu na nás nezáleží. Naopak, se zbožnou trpělivostí musíme snášet zlo, v očekávání ještě větších dobro.“<sup>372</sup> Příkladem takového jednání je opět sám „božský Prostředník, (jenž se modlil): *Otče, pokud je to možné, vzdal ode mě tento kalich*. Potom však pozměnil lidskou vůli, kterou přijal při vtělení a dodal: *Avšak staň se ne, co já chci, ale co ty chceš*“ (*Mt 26,39*).<sup>373</sup>

I proto, abychom byli uschopněni takto odevzdat svou vůli do rukou Božích nám „*Duch přichází na pomoc v naší slabosti (...)* a *přimlouvá se za nás vzdechy, které nelze vyjádřit*“ (*Řím 8,26*).

Domnívám se, že i v problematice nevyslyšených proseb se velmi projevuje Augustinův smysl pro duchovní život, jehož cílem je, mimo jiné, integrace lidských tužeb a potřeb a Božích výzev, které přesahují to, co je pouze lidské. Proto nelze ignorovat přirozenou lidskou

---

<sup>369</sup> *Epistola 130,14,25*. (CSEL 44, 68-69)

<sup>370</sup> *Epistola 130,14,26*. (CSEL 44, 69-71)

<sup>371</sup> *Tamtéž*.

<sup>372</sup> *Tamtéž*.

<sup>373</sup> *Tamtéž*.

touhu po štěstí a nepřítomnosti utrpení, které legitimně hledáme. Duchovní růst však počítá i s okamžiky, kdy si budeme bolestně uvědomovat alespoň částečnou nenaplněnost těchto potřeb. Tyto chvíle se však mohou stát časem milosti, překročení sebe sama a hlubšího pochopení a nalezení Boží vůle s naším životem.

Výše zmíněný rozpor mezi tím, že víme a zároveň nevíme jak se modlit, byl tedy zdárně vyřešen. Přesto se však v této souvislosti nabízí otázka, zda by nebylo dokonalejší a lepší, zcela se zřít jakýchkoli proseb a plně se odevzdat do rukou Božích, neboť Bůh ví vždy lépe než my, co je pro nás dobré. Augustinovu způsobu řešení této otázky bych chtěl věnovat následujících dvou podkapitolách.

#### 4.3.3. Význam modlitby

V kapitole 3.3., pojednávající o významu teologálních ctností na duchovní cestě, již byl nastíněn význam modlitby. Bůh uděluje některé dary zdarma, bez předchozích zásluh člověka, o jiné musí člověk usilovat a přispět svým dílem k jejich získání, protože Bůh je (obvykle) neuděluje bez svobodné spolupráce člověka. Prvním prostředkem, kterým člověk spolupracuje na obdržení Božích darů, je tedy modlitba.

Z právě popsaného schématu by se mohlo zdát, že je to Bůh, který, poté, kdy nám zdarma daroval ctnost víry, čeká na naši modlitbu a není připraven nás obdarovat dříve, než ho požádáme o jeho milosti. *List Probě* jednoznačně ukazuje, že takové pochopení by bylo zkreslené. I v této kapitole tedy půjde o smíření dvou zdánlivých paradoxů. Na jedné straně bude potřeba udržet zmíněnou tezi, podle níž Bůh skutečně (obvykle) dává některé dary pouze těm, kdo o ně prosí, na druhé straně bude třeba ukázat na Boha, který nepotřebuje naše modlitby, ví, co potřebujeme, dříve než ho prosíme a touží nám dát více, než se odvažujeme žádat.

#### 4.3.4. Kdy a jakým způsobem se modlit

Odpověď na otázku proč se vlastně modlit, vysvítá tehdy, když Augustin učí Probu, kdy a jakým způsobem se modlit. Světec přijímá za svou pobídku svatého Pavla, adresovanou Soluňanům: *Bez přestání se modlete (1 Sol 5,17)*. Jak je však možné dostát takovému nároku? Odpověď na tuto otázku je jedním z klíčových bodů Augustinovi nauky o modlitbě. Vychází ze ztotožnění modlitby a touhy. „*Bez přestání se modlete*. Co jiného to znamená, než: Mějte stále touhu přijmout blažený život, kterým není nic jiného než život věčný, od toho, který

jediný ho může dát.<sup>374</sup> A v komentáři k 10. verši žalmu 37 (38): *Pane, před tebou je každá má touha*, píše: „Tvá touha a tvá modlitba: pokud je trvalá touha, je trvalá i modlitba.“<sup>375</sup> Tato touha však nemůže být pouhým prchavým citem. Jde spíše o postoj člověka, který se stal „Kristovou vdovou“. Kristus je jeho jediná naděje, posila, odměna, je celý jeho život. Takový člověk od Boha všechno očekává a pro Boha také všechno koná. Právě konání se pak stává potvrzením opravdovosti touhy a tedy i opravdovosti života modlitby. Ze skutků, které jsou takovým potvrzením pravosti touhy a zároveň jejím výrazem, je na prvním místě úsilí o život v síle teologálních ctností a o jejich rozvoj: „Víra, naděje a láska přivádějí k Bohu toho, kdo se modlí, tedy toho, kdo věří, doufá, touží a uvažuje, oč prosí v modlitbě Páně.“<sup>376</sup>

Sekundárně pak cestě za Bohem napomáhají dobré skutky, které vyjadřují úsilí o vlastní posvěcení a službu bližnímu: „Posty a úsilí o zdrženlivost od ostatních tělesných žádostí, bez zanedbávání zdraví, a zejména almužna, jsou velkou pomocí pro toho, kdo se modlí, natolik, že můžeme říci: *V den svého soužení jsem hledal Pána svými rukama, v noci jsem v jeho blízkosti a nejsem zklamán* (Žl 76,3). Jak jinak by bylo možné hledat netělesného a nedotknutelného Bůh rukama, když ne pomocí skutků?<sup>377</sup>

Vztah mezi modlitbou-touhou a teologálními ctnostmi však není jednostranný. Kromě toho, že již přítomná touha vede k prohloubení života víry, naděje a lásky, je to zároveň víra, naděje a láska, které živí touhu. „Modlíme se bez přestání touhou pramenící z víry, naděje a lásky.“<sup>378</sup> Ač Augustin na tomto místě nerozlišuje mezi *fides quae* a *fides qua*, tedy mezi přijetím poznanych pravd a osobním přilnutím člověka k Bohu, domnívám se, že zde implicitně poukazuje na význam obojího pro duchovní život a jeho rozvoj. Z přijetí víry, která je prostředkem poznání Boha, plyne touha Boha okoušet, „vlastnit“. Tato touha je již modlitbou a zdrojem každé další modlitby, ve smyslu jak obvykle tomuto slovu rozumíme, což bude ukázáno níže. Touha po Bohu, v níž již je přítomna láska, je zdrojem jakéhosi prohloubeného poznání, poznání, které je již částečným okoušením poznávaného v lásce. Takové poznání a milování znamená prohloubení víry a ostatních teologálních ctností, které se nemohou nerozvíjet společně. Domnívám se, že se zde opakuje, již v zcela konkrétním životě modlitby, to co bylo zmíněno již v kapitole o Augustinově antropologii, v souvislosti s možností poznání Boha.<sup>379</sup>

<sup>374</sup> *Epistola* 130,9,18. (CSEL 44, 60)

<sup>375</sup> *Ennar. in psal.* 37,14. (CCL 38, 392) Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 57.

<sup>376</sup> *Epistola* 130,13,24. (CSEL 44, 68)

<sup>377</sup> *Tamtéž.*

<sup>378</sup> *Epistola* 130,9,18. (CSEL 44, 60)

<sup>379</sup> Srv. zejm. kap. 3.1. a 3.3.

Nyní se konečně dostáváme k odpovědi na otázku proč se modlit slovy, a zvláště, proč předkládat Bohu prosby, když on sám ví lépe než my, co potřebujeme.

Slovní modlitba je u Augustina zcela ve službě zmíněné modlitby touhy: „Modlíme se bez přestání touhou (...), avšak ve stanovených hodinách a časech se modlíme k Bohu také slovy, abychom těmito znamenímí věcí povzbudili sebe sama, uvědomili si, jak jsme v této touze pokročili a pobídli se k jejímu většímu rozšíření. (...) Hle tedy, proč ve stanovených hodinách vzdalujeme svou mysl od ostatních starostí, které mohou částečně uhasit naši touhu a voláme ji zpět slovy modlitby, které nás přivádějí k tomu, po čem toužíme<sup>380</sup> a k čemu směřujeme, a abychom zabránili tomu, že by touha zcela ochladla, (...) usilujeme naopak o to, aby byla znovu zapálena. Proto říká Apoštol: *Vaše prosby jsou oznámeny před Bohem (Flp 4,6)*.<sup>381</sup> Těmto slovům není třeba rozumět tak, že je potřeba dát je poznat Bohu, který je zajisté znal dříve, než byly vysloveny, ale ve smyslu, že jsou známy nám před Bohem, aby nám dodaly odvahy.“<sup>382</sup>

Podobně jako v Augustinově pohledu na předávání obsahů víry slovem, tedy na teologii a kázání, na které jsem se pokusil poukázat výše<sup>383</sup>, ukazuje se i zde, v nauce o modlitbě, krásu i nedostatečnost lidského slova. Jeho nedostatečnost vzhledem k tomu, čeho je nositelem, ale zároveň jeho významu, jako jediného prostředku, který máme k dispozici v tomto stavu putování k uchopení neuchopitelného tajemství. Člověk ve stavu putování potřebuje pochopit a formulovat to, po čem touží. Jeho touha, jeho směřování, musí být zaměřeny k nějakému cíli. Čím lépe je tento cíl znám a nahlížen, tím silnější je touha po něm a tím spíše také člověk použije přiměřených prostředků k jeho dosažení.

Jsou však i okamžiky, a Augustin dokonce tvrdí, že převládají, kdy toto slovní vyjádření není možné: „Častěji je modlitba tvořena vdechy než slovy, slzami než mluvením. Naše slzy jsou před Boží tváří a naše vzdychání není skryté tomu, jenž vše stvořil svým slovem a nemá zapotřebí lidských slov.“<sup>384</sup>

Modlitba tedy pro Augustina naprosto není něčím, co by potřeboval Bůh, nebo něčím, čím jsme si my potřebovali Boha naklonit. Modlitba je vzepjetí k Bohu, které je čímsi vnitřním. Vnější vyjádření je znamením vnitřní touhy a zároveň úsilím o její udržení a posílení.

---

<sup>380</sup> Dosl.: „Sed ideo ab aliis curis atque negotiis, quibus ipsum desiderium quodam modo tepescit, certis horis a negotium orandi mentem revocamus verbis orationis nos admonentes in id, quod desideramus (...)

<sup>381</sup> ČEP: „V každé modlitbě a prosbě děkujte a předkládejte své žádosti Bohu.“

<sup>382</sup> *Epistola* 130,9,18. (CSEL 44, 60-61)

<sup>383</sup> Srv. kap. 3.5.2., zejm. pasáž o možnosti vyjádřit slovem Boží chválu. Srv. také podobnou zkušenost z Ostie v kap. 3.2.1.

<sup>384</sup> *Epistola* 130,10,20. (CSEL 44, 62-63)

Modlitbu tedy ani nelze striktně rozdělit na vnitřní a vnější, či vnitřní a slovní. Čistě vnější, či slovní modlitba neexistuje, pokud by taková byla, nejde o modlitbu, ale o pouhé mluvení.

Neoddělitelnost vnější a vnitřní modlitby je velmi pěkně ukázána na výkladu modlitby Páně. Augustin vykládá jednotlivé prosby jako naše přilnutí k tomu, co by se stalo i bez naší modlitby. Pokud se ale k úmyslům modlitby Páně přidáváme, přijímáme jeho plán za svůj, to znamená, že náš život se ubírá směrem, který chce Bůh a jeho záměry se mohou uskutečňovat i skrze nás. Na tomto přilnutí či odmítnutí záleží, zda Boha budeme vnímat jako svého spasitele a přítele, či jako svého soupeře a protivníka. „Pokud říkáme: *Posvět' se jméno tvé* (Mt 6,9; Lk 11,2), povzbuzujeme sebe sama, abychom toužili po tom, aby Boží jméno, které je stále svaté, bylo svaté také mezi lidmi a nebylo odmítáno, což nepomáhá Bohu, ale lidem. Když říkáme: *Přijď království tvé* (Mt 6,10; Lk 11,2), které stejně přijde, ať chceme či nechceme, zaměřujeme svou touhu k tomuto království, aby přišlo pro nás, a abychom si zasloužili v něm kralovat. (...)“<sup>385</sup> V podobném duchu se nese i komentář ke všem ostatním prosbám, který zde neuvádím, jelikož po obsahové stránce nepřináší nic, co by se jakkoliv vyjímalo z běžných způsobů výkladu této modlitby v dějinách křesťanství i v současném katechismu. Důležité mi připadá již zmíněné zvnitřnění slovní modlitby, neboť právě její obsah kultivuje naši touhu a učí nás po čem toužit, a tedy i jak se modlit. Druhým důležitým momentem je, že Augustin nechápe modlitbu jako úsilí člověka o změnu Božího plánu a Boží vůle. Tak ji snad někdy bohužel rozumí prostí lidé, kteří se modlí, nebo naopak lidé vzdělaní, kteří pak nejsou schopni v takto chápané modlitbě spočinout. Naproti tomu Augustin vnímá modlitbu jako úsilí o co nejlepší poznání Božího záměru a co nejhlubší přilnutí k němu.

Existuje však, podle Augustina, nějaký vymezení, které by říkalo kolik času věnovat pouze modlitbě, chápané v užším slova smyslu? Jak bylo zmíněno v druhé kapitole, ve své řeholi světec počítá s přesně vymezenými časy během dne, kdy se bratři v klášteře scházeli ke společným modlitbám, závazným pro všechny. „Věnujte se neúnavně modlitbě ve stanovených hodinách a časech.“<sup>386</sup> Je tedy zřejmé, že si uvědomoval potřebu určitého nezbytného základu, který snad může chránit i před omylem, do kterého může snadno upadnout člověk, který nekriticky aplikuje postoj „všechno je přece modlitba“ a zanedbává úsilí o ztišení a spočinutí výhradně v Bohu, které je podmínkou dosažení zmíněného postoje ustavičné modlitby, který je v důsledku v naprostém souladu s Augustinovou naukou. Kromě tohoto společného základu však ponechává bratřím dostatek volného prostoru, pro rozvinutí osobního povolání k modlitbě: „Oratoř ať slouží pouze k účelu, pro který byla postavena a

<sup>385</sup> *Epistola* 130,11,21. (CSEL 44, 63)

<sup>386</sup> *Regula* 3. (PL 32, 1379)

kteřý ji dal i jméno. Když by se totiž někdo, kdo má volný čas, chtěl modlit i mimo stanovené hodiny, nesmí mu v tom být bráněno někým, kdo by považoval za správné používat ho i k jiným účelům.<sup>387</sup> Pro rozlišení, kolik času věnovat této soukromé modlitbě, stanovuje, kromě omezení dalšími povinnostmi, i vnitřní pohnutky: „Není zlé ani neužitečné modlit se dlouho, pokud máme čas a nejsme zaneprázdněni jinými úkoly a dobrými a nutnými činnostmi. (...) Také o našem Pánu je psáno, že strávil noc v modlitbě (*srv.: Lk 6, 12*), a že se dlouho modlil (*srv.: Lk 22, 43*). (...) Říká se, že také bratři v Egyptě se často modlí, jejich modlitby jsou však velmi krátké a jakoby vystřelované, aby jejich mysl zůstala bdělá a zaměřená k Pánu,<sup>388</sup> což je pro toho, kdo se modlí, nanejvýš nezbytné, aby se modlitba prodlužováním nestávala prázdnou, nebo neztrácela zaměření. Tím nám dostatečně ukazují, že toto zaměření mysli nemůže být protahováno, pokud již nemůže déle trvat, avšak na druhou stranu, pokud by ještě trvat mohlo, nesmí být ihned přerušeno.“<sup>389</sup>

Jako měřítko, pro rozpoznání míry času věnovaného modlitbě, tedy Augustin klade vnitřní dispozici jednotlivce. Modlitba trvá tak dlouho, jak dlouho je mysl schopná aktuálního zaměření k Pánu. Pro posílení této schopnosti je možné použít různé pomocné prostředky, jakými jsou například zmíněné střelné modlitby používané egyptskými mnichy, nesmí však sloužit k přepínání přirozenosti.

Vidíme tedy, že Augustin počítá s určitou dynamikou života modlitby a otvírá tak prostor pro možnost duchovního růstu. Domnívám se, že když domyslíme tento postoj, můžeme říci, že zvláště u začátečníků na duchovní cestě, pro které znamená modlitba často úsilí a námahu, předpokládá život modlitby také chvíle odpočinku a jistého rozptýlení, které nemusí znamenat vzdálení se od Boha. Tyto chvíle jsou naopak nezbytnou dispozicí k tomu, aby čas věnovaný výhradně modlitbě byl plodný. Můžeme je proto chápat jako vyjádření oné touhy po Bohu, která je podstatou modlitby.

Z toho, že Augustin ztotožňuje modlitbu s touhou, vyplývá ještě jedno důležité zjištění: „Dlouhá modlitba neznamená, jak se někteří domnívají, modlit se mnoha slovy. Jedna věc je dlouho mluvit, druhá věc je niterná a trvajícím touha.“<sup>390</sup> Modlitba není monologem člověka, slova spíše mají vyjadřovat touhu po společenství s Bohem a uschopňují k naslouchání Bohu.

---

<sup>387</sup> *Regula* 3. (PL 32, 1379)

<sup>388</sup> Zde překládám velmi volně. Dosl.: Dicuntur fratres in Aegypto crebras quidem habere orationes sed eas tamen brevissimas et raptim quodam modo iaculatas, ne illa vigilanter erecta (...)

<sup>389</sup> *Epistola* 130,10,20. (CSEL 44, 62)



#### 4.3.5. Zvláštní poslání vdovy

Jak již bylo naznačeno v kapitole 4.2., Augustin se skrze Probu obrací také na příslušníky římské aristokracie. Vede všechny lidi bez rozdílu k vědomí pomíjivosti tohoto světa, jeho nedostatečnosti a nezabezpečení života. Přijetí těchto pravd tvoří pro všechny nutný základ, na němž je možné vystavit duchovní život. Přesto vdovám speciálně přísluší cvičení v modlitbě a jejich spoléhání na Boha musí být radikální. „Usiluj zvítězit modlitbou nad tímto světem. Modli se s vírou, nadějí a láskou, vytrvalostí a trpělivostí, modli se jako Kristova vdova. Ačkoliv Kristus sám učí modlit se všechny své údy, tedy ty, kdo v něj věří a jsou připojeni k jeho tělu, přesto je v Písmu zvláštní předpis, který vdovám nařizuje snažnější úsilí o modlitbu.“<sup>391</sup>

Augustin svěřuje modlitbám Proby a ostatních vdov i sám sebe a ostatní pastýře církve. Dokonce je vybízí k „modlitbě o závod“<sup>392</sup>, při zachování vzájemné lásky a pomoci: „To, co není schopna vykonat jedna z vás, vykoná prostřednictvím jiné; stačí, když ve druhé miluje to, co sama nekoná, protože toho není schopna.“<sup>393</sup>

Domnívám se, že závěrečná, parenetická část listu, může být přínosná, a to i naukově, pro současnou dobu. Na prvním místě ukazuje, jak si Augustin cenil vdov a jak vysoko vnímal jejich poslání a službu v církvi. Na druhém místě zde máme ukázkou terminologie, která je dnes používána zvláště v souvislosti s řeholním životem. Na jednu stranu je zde jasné vědomí, že každý křesťan je povolán ke společenství s Bohem, ke kterému nelze dojít, pokud naše naděje není v plnosti obrácena k Pánu. Na druhou stranu však toto všeobecné povolání nevyklučuje zvláštní povolání určité skupiny osob a jejich zvláštní zasvěcení modlitbě a službě Bohu. Zřejmě neexistuje lepší terminologie, která by na jednu stranu nerozdělila křesťany na dvě kategorie, z nichž pouze jedna by byla povolána k dokonalosti, a na druhou stranu zcela nesetřela specifické rysy, které objektivně mají konkrétní životní stavy, či období života.

Tak jako byly vdovy ještě více než ostatní křesťané povolány a zasvěceny životu modlitby a odložení naděje na šťastný život uzavřený v horizontu tohoto světa, tak pro ně mělo nenaplnění tohoto poslání ještě fatálnější následky než pro ostatní: „Pokud vdova žije

---

<sup>390</sup> *Epistola* 130,10,19. (CSEL 44, 62) „Níterná a trvající touha“ je podle italského překladu – výkladu. V lat. dosl.: „diuturnus affectus“.

<sup>391</sup> *Epistola* 130,15,29. (CSEL 44, 73-74) Augustin na tomto místě jmenuje jako příklad prorokyni Annu, které „nevycházela z chrámu a sloužila Bohu postem a modlitbami dnem i nocí (Lk 2,37) a nejmenovanou vdovu, která přesvědčila nespravedlivého soudce (Lk 19,1-5), ale zdá se, že opět naráží na již citovaný text *1Tim 5,5*.

<sup>392</sup> Srv.: *Epistola* 130,15,31. (CSEL 44, 76)

<sup>393</sup> *Tamtéž*. (CSEL 44, 76-77)

uprostřed (pozemských) potěšení a je k nim připoutána srdcem, je mrtvá, ačkoli žije.<sup>394</sup>

Pozitivně tedy lze říci, že má být pro ostatní křesťany svědectvím o tom, že „až po smrti nás čeká pravý život, až po smrti skutečná útěcha vystřídá neútěchu.“<sup>395</sup>

---

<sup>394</sup> *Epistola* 130,3,8. (CSEL 44, 49)

## 5. Augustinův přínos a aktuálnost nauky

Když jsem před dvěma lety začal pročítat prameny a literaturu, které se mi podařilo shromáždit k této práci, dlouho mě Augustinova nauka příliš nezaujala. Chtěl jsem psát o modlitbě a nenacházel jsem k tomuto tématu nic, co by se mi nezdálo obecně známé a zaužívané. Až po několika měsících jsem začal vnímat, alespoň nakolik jsem byl na základě velmi dílčí znalosti schopen, kontext celé Augustinovy teologie zasazené do jeho života a začal jsem si uvědomovat, že velikost tohoto církevního otce je především v genialitě celku jeho myšlení, v němž má modlitba nezastupitelné, snad až výsostné postavení. Ne však osamoceně, nýbrž propojena se všemi ostatními oblastmi lidského života, které prostupuje a prohlubuje. Právě tato šířka záběru a schopnost životní i intelektuální syntézy, je podle mého názoru největším Augustinovým přínosem a nabídkou pro duchovní směřování dnešního člověka.

Kdo by u tohoto otce hledal nějaké zvláštní návody k modlitbě, meditaci či by se chtěl bezprostředně poučit jakým způsobem trávit části dne, které chce věnovat modlitbě, bude pravděpodobně zklamán. Augustin nic takového dopodrobna nerozebírá. Domnívám se však, že je i přesto velkým učitelem modlitby. Jeho nauku můžeme chápat jako hlubokou reflexi toho nejzákladnějšího, co s tématem modlitby a duchovního života souvisí. Tento pevný základ je možné dále rozvíjet v mnoha dílčích směrech a konkrétních realizacích, jak k tomu dochází například v nejrůznějších formách a školách vnitřní modlitby, vzniklých v následných staletích.

Myslím, že analogický proces přejímání a rozvoje duchovní nauky svatého Augustina můžeme vidět i na různých formách řeholního života, které čerpají z jeho řehole a dále ji obohacují vlastním charismatem. Z jediného základu tak vzniká rozmanitost, kterou pozorujeme na kanovníckých řádech i na řádu svatého Dominika.

Na základě výše řečeného se pokusím závěrem poukázat na nejdůležitější kontexty Augustinovy nauky o modlitbě, které snad pomohou ještě lépe odhalit její místo v lidském životě a ukáží, co vlastně modlitba je. Na základě pouze dílčí znalosti většiny témat, jichž se tento církevní otec dotýkal, nepůjde často o více než postřehy, které by vyžadovaly hlubší prostudování a promyšlení.

---

<sup>395</sup> *Epistola* 130,2,5. (CSEL 44, 45) Dosl.: Tunc erit vera vita post mortem verumque solatium post desolatium.

Nejdůležitějšími tématy, která Augustin v souvislosti s duchovním životem rozvíjí, se mi zdají být láska, pravda, teologální ctnosti, milost, touha – ustavičná modlitba, slovní modlitba a lidská řeč o Bohu, či k Bohu – tedy význam lidského slova.

Již od prvních kapitol *Vyznání* je zřejmý význam, který měla pro Augustina láska<sup>396</sup>. „Co mě více lahodilo než milovat a být milován?“<sup>397</sup> Mladý Augustin tedy toužil dostávat a dávat lásku. Hledal lásku druhů, s nimiž se dopustil krádeže<sup>398</sup>, dlouho hledal vzájemnou lásku u ženy, o níž však nevíme nic bližšího. Po obrácení ihned nastupuje cestu radikálního následování Krista, své nové a výlučné lásky. Zdá se, že právě díky této prudkosti touhy po lásce, patřil Augustin mezi osoby, které velmi živě touží po plnosti života, které nedokáží žít prostředně. Snad i o něm proto platilo to, co jednou řekl zpovědník svaté Terezii z Lisieux: „Když by jste nebyla malá světice, byla by jste malý ďábel.“<sup>399</sup>

Augustinovo obrácení začíná ve chvíli, kdy si uvědomuje, že kromě lásky je důležitá rovněž pravda. Bez ní je láska neuspořádaná, ač ji snad nechybí jistá opravdovost. Avšak ve chvíli, kdy se připojuje aspekt pravdivosti, získává již život člověka toužícího po lásce náboženský rozměr. Myslím, že to platí i u Augustina a to i přesto, že v první etapě tohoto hledání, spojené s přilnutím k sektě manichejských, ještě nenalezl objektivní pravdu. Nechyběla však pravdivost osobní – pravdivost úmyslu. Augustin sám píše, že v tomto čase ještě katolickou víru nebyl schopen přijmout.<sup>400</sup>

Domnívám se, že tato etapa Augustinova duchovního zrání odkazuje na dvě důležité skutečnosti. Jednak to, že dobrý, čistý úmysl, není absolutním kritériem pravdivosti. Zásadní zaměření člověka k pravdě, znamenalo pro Augustina, coby vyznavače manicheismu, nemožnost spočinutí v pravdě – Bohu. Nesourodost a nelogičnost učení, které vyznával, mu nedopřávali klidu. Bytí v objektivní pravdě je tedy jednou z podmínek, umožňujících spočinutí v Bohu – kontemplaci. Toto bytí v pravdě je zde na zemi vždy nedostatečné a neúplné, proto i kontempace je vždy nedostatečná a neúplná.

Na druhou stranu by i pro dnešní dobu a mnoho současných katolíků, mohla být Augustinova dlouhá oklika, kterou na cestě za pravdou udělal přes Máního učení, poukazem na důstojnost svědomí každého člověka, který i přes zmíněnou objektivní nepravdu zůstává poctivým člověkem. Otázkou je, nakolik se Augustin poučil z vlastního omylu pro pozdější jednání s nejrůznějšími sektáři, s nimiž byl jako biskup konfrontován. Jsem přesvědčený, že

---

<sup>396</sup> Srv. celou 2. kap.

<sup>397</sup> *Confess.* 2,2,2. (CCL 27, 18)

<sup>398</sup> *Confess.* 2,4,9. (CCL 27, 21-22); 2,8,16. (CCL 27, 25)

<sup>399</sup> Srv. reflexi dominikánského teologa Molinié o Augustinovi a Terezii: M.-D. Molinié: *Vybírám si všechno. Život a poselství Terezie z Lisieux*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001, 227-230.

není pravda to, co by bylo možné vyvozovat z některých jeho výroků, totiž že svědomí člověka nerespektoval a neuznával. To dosvědčují například dlouhé disputace, které byl ochoten vést s donatisty, ve snaze přesvědčit je argumenty, nebo úsilí vysvětlil nauku prostým věřícím, kteří pak mohli ke katolickému učení opravdu osobně přilnout. Na druhou stranu je však pravda i to, že nakonec souhlasil i s tím, aby k potlačení donatistů byla použita státní moc.

Pro Augustinův duchovní růst byla důležitá ochota, nechat si v různých obdobích života své dosavadní přesvědčení Bohem narušovat. Vidíme to v období, které předchází plnému přilnutí ke katolicismu. Augustin hledal pravdu i přesto, že ztráta určité jistoty, kterou mu dávala manichejská sekta a její nauka, pro něj znamenala jednu z nejvážnějších životních krizí.<sup>401</sup>

Upadnutí do krize, utrpení a nezajištěnost, jsou dalšími velkými Augustinovými tématy. Souvisí bytostně s pravdou a láskou. Po odchodu od manichejců přivedlo hledání pravdy svěťce až k pochybnosti o možnosti jejího nalezení a k utrpení spojenému s vědomím vlastní nedostatečnosti a opuštěnosti.<sup>402</sup> Avšak i později, když již byl uveden hluboko do tajemství Božího, uvědomoval si často svou vzdálenost od pravdy a její plnou neuchopitelnost. Zároveň dokázal plakat nad povrchním chápáním těch, kteří ho obklopovali<sup>403</sup>. Je to tentýž postoj, který ve *Vyznáních* připisuje již své matce Monice. I ona plakala nad jeho zatvrzelostí a v obavě o jeho osud.<sup>404</sup>

Vlastní bezradnost se však v bolestném období odchodu od manichejců stala pro Augustina příležitostí k setkání s Bohem, který se člověku svobodně dává. Po létech aktivního hledání pravdy se Augustin setkal s Pravdou, která již dlouho přebývala v něm samém, ač si to nebyl schopen uvědomit.<sup>405</sup> Nyní si uvědomil prvenství Božího příchodu k člověku a Boží aktivity. Jak se toto vědomí prohlubovalo, vylíčil v osmé knize *Vyznání*. Vnímá, že mu Bůh dává znamení<sup>406</sup> a promlouvá k němu, ačkoli ještě žil v hříchu. Věřím, že tato a podobné zkušenosti stojí, vedle pozorného studia Písma, za později tolik zdůrazňovaným učením o prvenství milosti. Téma milosti pak úzce souvisí s tématem modlitby. Vědomí potřebnosti Božího daru, Božího sebedarování, na nějž nemáme „nárok“, a které si nemůžeme vydobýt, by mělo přivádět k postoji modlitby a pokory před Bohem.

---

<sup>400</sup> Srv.: kap. 2.2. a 2.3.

<sup>401</sup> Srv.: Tamtéž.

<sup>402</sup> Srv.: *L'uomo e maestro di preghiera*, 14.

<sup>403</sup> Srv.: např.: *Vita Aug.*, 28,6. (PL 32, 58)

<sup>404</sup> Srv.: např.: *Confess.* 3,11,19. (CCL 27, 37)

<sup>405</sup> Srv.: *Confess.* 7,10,16. (CCL 27, 103-104)

<sup>406</sup> Srv.: *Confess.* 8,12,29. (CCL 27, 131)

Základní přesvědčení, že jsme Bohem obdarováni, Augustin opakovaně promýšlel a tematizoval, můžeme snad proto říci, že je jedním z nejdůležitějších předmětů našeho poznání. Souvisí s nutným poznáním pravdy, která vede ke spočinutí v Bohu. Když máme správné pojetí nauky o milosti, poznáváme, kým je Bůh pro nás. Pravé poznání, kým je Bůh pro nás, tedy poznání Boha lásky, vede k modlitbě chvály a díky a dává vzrůst také lásce k Bohu. Taková láska již není neuspořádaná jako na počátku, nýbrž zaměřena k svému nejvlastnějšímu Předmětu.

Na tomto místě se mi zdá vhodné ještě jednou připomenout jeden z Augustinových postřehů, který považuji za geniální.<sup>407</sup> Jde o vztah jakéhosi vzájemného předbírání poznání a lásky, které světec analyzuje. Poznání předchází lásku, což je pravidlo, analogické k pravidlu, podle něž milost předchází naši odpověď. Nejsme schopni milovat to, co vůbec neznáme.<sup>408</sup> Teprve svobodná lidská odpověď, tedy láska člověka k Bohu, však toto poznání projasňuje a dává mu chuť. Člověk může poznat Boha v sobě, neboť je Božím obrazem. Tento obraz ale není statický. Jeho nejjasnějším uskutečněním a vyjádřením je právě akt lásky k Bohu. Akt lásky je vždy odevzdáním se druhému, darováním sebe sama. Darování sebe druhému, vyjití ze sebe sama je vlastní podstatou vnitřního Božího života i jeho vztahu ke stvoření a zvláště člověku. Teprve tehdy, a nakolik je člověk podobného darování a vyjití ze sebe schopen, stává se Božím obrazem a dorůstá k plnějšímu poznání Boha, neboť v sobě pravdivě odráží samu podstatu Božího života.<sup>409</sup>

Takové pojetí je velmi důležité také pro teologii. Ač je teologie řečí o Bohu, která není schopna bezprostředně přivést k darování vlastního života Bohu a zprostředkovat tak v posledku nevyjádřitelnou zkušenost, přesto je jejím úkolem tomuto konečnému darování napomáhat. Věřím, že lepší pomocí na cestě k tomu může být teolog, který více miluje a tak i plněji poznává Boha. Avšak ke vztahu lidského slova k modlitbě a duchovnímu životu se vrátím níže.

Na základě výše řečeného můžeme pochopit, proč růst duchovního života odpovídá růstu lásky. Považuji takové ztotožnění lásky a duchovního rozvoje za velmi důležité. Nediskredituje totiž apriorně nikoho z možnosti dosáhnout výšin duchovního života, ať žije v jakémkoli stavu.

Láska mezi Bohem a člověkem je cosi velmi reálného. Také poznání Boha, ke kterému můžeme již zde na zemi dorůst, je pravdivé. Na druhou stranu je však poznání i láska zde na

---

<sup>407</sup> Jedná se o jeden z výše zmíněných pouhých nástinů nauky, která by zasloužila mnohem hlubší studium.

<sup>408</sup> *De Trinitate*, 10,1,1. (CCL 50, 311)

<sup>409</sup> Srv. základ této interpretace u Ivánky: *Plato christianus*, 203.

zemi nedokonalá. Putujeme ve víře a toto putování je provázené nedokonalostí, jistotou často nezakoušenou, bolestí, strádáním i utrpením. Stav putování ve víře je prostředím volajícím po modlitbě. Ten, kdo si uvědomuje, že je s Bohem, že je Bohem milován, a že Boha miluje, ač nedokonale, stále touží po růstu a naplňování této lásky. A právě tato touha je nejzákladnější formou modlitby, je ustavičnou modlitbou.<sup>410</sup> Různým životním situacím, náladám a prožitkům odpovídají různé způsoby modlitby, jejichž základní formy jsou popsány v kapitole 3.5. Tento přehled samozřejmě nevyklučuje další jemnější dělení, či rozvádění jednotlivých forem, jak již bylo výše řečeno.

Některé formy modlitby patří jak k tomuto věku, tak k věku budoucímu, některé jsou spojeny výlučně se stavem putování ve víře. Zcela jsou však s putováním ve víře a částečně nepřímým stýkáním se s Bohem spojeny konkrétní projevy naší modlitby, tedy slova a gesta. Augustin zdůrazňuje, že tyto prostředky komunikace existují zcela kvůli nám, ne kvůli Bohu.<sup>411</sup> Slovo o Bohu, které považujeme za pravdivé, formulovaná prosba, chvála či dík, nám ukazují, kým pro nás Bůh je, kam sahá naše touha, co od Boha žádáme. Pokud Bůh dává některé dary pouze těm, kdo se modlí<sup>412</sup>, činí tak s ohledem na nás. Snižuje se k našemu způsobu komunikace a přijímá naši touhu, kterou často potřebujeme vyjádřit slovem. Svědectví o Božím přijetí našeho způsobu vyjadřování a komunikaci nám podal sám jediný Prostředník mezi Bohem a námi, Ježíš Kristus, který k nám promlouval lidskými slovy a sám se jimi modlil. Naše modlitba je účastí na jeho modlitbě, náš vztah k Bohu účastí na jeho vztahu k Otci. Ježíšův život vyvrcholil obětí na Golgotě, která je projevem dokonalého klanění, chvály, díků i smírnou obětí přinesenou Bohu. Různé formy modlitby, které jsou v našem životě přítomny tak čerpají jako ze svého zdroje právě z této oběti. Protože na této oběti máme nejplnějším způsobem účast v oběti mše svaté, ač zahaleně, jak to odpovídá stavu putování, je mše místem střetávání se a vrcholného projevu všech našich postojů před Bohem – forem modlitby. Je středem našeho duchovního života, nejvznešenějším prostředkem, ve kterém je nejplněji obsažen cíl našeho putování. Můžeme proto zakončit tuto práci citací z Katechismu katolické církve: „Eucharistie je zdrojem a vrcholem celého křesťanského života. Ostatní svátosti a také všechny církevní služby a apoštolská díla souvisejí s posvátnou eucharistií a jsou k ní zaměřeny. Vždyť nejsvětější eucharistie obsahuje celé duchovní dobro církve, Krista samého, našeho velikonočního Beránka a živý chléb.“<sup>413</sup>

---

<sup>410</sup> Srv.: např. *Ennar. in psal.* 37,14. (CCL 38, 392)

<sup>411</sup> Srv. např.: *Epistola* 130,9,18. (CSEL 44, 60-61)

<sup>412</sup> Srv.: *De dono perseverantiae* 6, 10. (PL 45, 999)

<sup>413</sup> KKC 1324.

## Resumé:

### Jan Poříz, Prayer of St. Augustine

This work is offering to introduce St. Augustine as a man and a teacher of prayer and to include his spiritual teaching into the whole of his theology and philosophy and also into the wider events of the religious and common history.

The prayer and the spiritual life remains the focal point from which the whole is being observed. They proved and emphasize their importance for the entire of the saint's teaching and his life.

The first Chapter is pointing out the historical aspect of Augustin's times. In three points it moves from the more distant circumstances, from the onset of Christianity and the fall of the West-Roman Empire, through to the position of the Church at these times, till the treatise about Augustin's predecessors who already worked on the theme of prayer.

The Chapter two is mapping out Augustine's life of prayer since his childhood till his death. Most time is dedicated to the events involving his conversion, which are fundamental to Augustine's future spiritual direction and his theological reflex.

The nucleus and the outcome of Chapter three is its concluding part, where the individual forms of prayer are described, which Augustin thematized and their mutual interaction. There are parts dedicated to the important themes of anthropology, dealing with the implantation of the image of God into the spiritual part of the human being, or the relationship between knowledge and love. Development of love in Augustin's understanding is synonymous with the increase of our union with God and therefore also with the growth of the spiritual life. Only the one who loves can become the true and full image of God.

Chapter four analyzes the single tract, that Augustine dedicated exclusively to the theme of prayer. It is the Letter 130 to the Roman widow Probe. The Letter is dealing with a number of basic questions that are also often asked at the present times: The necessity to pray, the possibility of the constant prayer, the need for the expression in words or the problem of unanswered prayers.

Chapter five summarises the context of the entire work and once more tries to emphasize the place of prayer in the whole of Augustin's thought and life. Precisely in this willingness of allowing your existence to be permeated with prayer and at the same time to draw from life, but especially from theology the inspiration to pray and to lead a spiritual life – this is where the author of this work sees the great benefit that this teacher of the Church brings to our spiritual teaching.

Pět klíčových slov:

Augustin – prayer – knowledge – love – context



## Resumé:

Jan Poříz, Modlitba u sv. Augustina

Práce se pokouší představit svatého Augustina jako muže a učitele modlitby a o zasazení jeho duchovní nauky do celku jeho teologie a filosofie, i do širších událostí církevních a obecných dějin. Modlitba a duchovní život přitom zůstávají zorným úhlem z něž se nahlíží na celek. Ukazuje a zdůrazňuje se tak jejich význam pro celek světcova myšlení i pro jeho život.

První kapitola poukazuje na historické souvislosti Augustinovi doby. Ve třech bodech postupuje od vzdálenějších souvislostí, událostí spojených s nástupem křesťanství a pádem Západořímské říše, přes situaci církve v této době, až k pojednání o Augustinových předchůdcích, kteří již dříve zpracovali téma modlitby.

Druhá kapitola mapuje vývoj Augustinovi modlitby a duchovního života, od dětství až do smrti. Zvláštní pozornost je přitom věnována událostem souvisejících s procesem jeho intelektuálního i morálního obrácení, neboť, podle názoru autora, tvoří konstitutivní zkušenost, kterou Augustin promýšlel, teologicky zpracovával a navracel se k ní po zbytek života.

Jádrem a vyústěním třetí kapitoly je pojednání o jednotlivých typech modlitby, které Augustin tematizoval a o jejich vzájemném prostupování. Tomuto jádru jsou předřazeny důležité antropologické otázky, bez nichž nelze plně pochopit některé Augustinovi teologické a spirituální důrazy. Jsou jimi například pojetí člověka jako Božího obrazu a jeho umístění do duchovní stránky, nebo vztah poznání a lásky. Teprve láska dotváří Boží obraz v člověku, její míra je mírou pokroku na duchovní cestě. Plnost lásky vyžaduje plnost společenství a není proto zde na zemi v plnosti dosažitelná. Naše putování je tak vždy putováním ve víře, naději očekávající naplnění a lásce otevřené stálému růstu.

Pojednává se též o úloze a místu Ježíše Krista v křesťanské modlitbě a o odlišnostech plně křesťanské a pouze filosofické kontemplace.

Čtvrtá kapitola analyzuje jediný traktát, který Augustin věnoval pouze tématu modlitby, Listu 130, římské vdově Probě. Autor práce chápe tento list jako jakýsi souhrn nejdůležitějších aspektů křesťanské modlitby, ač nezamlčuje podmíněnost listu sociálním postavením adresátky, na nějž světec opakovaně naráží. List řeší několik zásadních otázek, které bývají kladeny i v současné době, jako jsou nutnost modlitby, možnost nepřetržité modlitby, potřeba slovního vyjádření, či problematika nevyslyšených proseb.

Vždy je to člověk, ne Bůh, který potřebuje modlitbu, modlitba není lidským monologem, ale spíše touhou po stále plnějším společenství s tím, jenž se nám daroval jako první.

Pátá kapitola shrnuje obsah celé práce a snaží se ještě jednou zdůraznit místo modlitby v celku Augustinova myšlení a života. Právě schopnost nechat prostoupit veškerý život modlitbou a zároveň čerpat ze života a zvláště z teologie podněty pro modlitbu a duchovní život, považuje autor práce za

největší přínos tohoto učitele církve. Je to jeden z nejzákladnějších aspektů, které řadí svatého Augustina mezi největší učitele modlitby v dějinách křesťanství.

## Prameny a literatura

Překlad Písma sv. do češtiny:

ČEP = Český ekumenický překlad, Česká Biblická společnost 1995.

Tento překlad však není citován důsledně. Tam, kde se Augustinovy citace výrazně liší od současného českého překladu, ponechávám jeho verzi, neboť z ní občas vyvozuje i teologické závěry.

Církevní dokumenty:

KKC = Katechismus katolické církve, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2001.

Edice pramenů:

CCL = Corpus christianorum, series latina, Turnholti Typographi Brepols editores pontificii, Brepols 1953 -

CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien 1866 -

PG = Patrologiae cursus completus, series graeca et orientalis (ed. J.P. Migne), Paris 1857-1890.

PL = Patrologiae cursus completus, series latina (ed. J.P. Migne), Paris 1878-1890.

SCh = Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1942 -

Dostupné české překlady:

Aurelius Augustinus: *Vyznání*, Praha 1926; reedice – Kalich, Praha 1990.

Sv. Augustin: *O křesťanském boji*, Olomouc 1949.

Aurelius Augustinus: *O Boží obci I – II*, Praha 1950; reedice – Praha 2007.

Aurelius Augustinus: *De doctrina christiana – Křesťanská vzdělanost*, Vyšehrad, Praha 1994.

Svatý Augustin: *O milosti a svobodném rozhodování, Odpověď Simplicianovi*, Krystal OP, Praha 2000.

Svatý Augustin: *Katechetické spisy*, Krystal OP, Praha 2005.

Překlady několika kratších spisů jsou obsaženy v publikaci: Radislav Hošek (ed., trsl.): *Aurelius Augustinus – Říman, člověk, světec*, Vyšehrad, Praha 2000, antologie spirituálních textů je dostupná v knize: *Miluj a čiň, co chceš. Úvahy hledajícího srdce*, Praha 2002, modlitby obsažené v knize *Vyznání* obsahuje publikace: *Modlitby svatého Augustina*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2004.

Použitá literatura:

C. Borgogno (a cura di): S. Agostino d'Ipbona, *Commento ai salmi di Iode*, Edizioni Paoline, Milano 1986.

Angelo di Bernardino (a cura di): *Patrologia. I Padri latini (secoli IV-V)*, Marietti, Roma 1992.

Antonio Cacciari (a cura di): S. Agostino d'Ipbona, *La preghiera*, Paoline, Roma 1981.

Nello Cipriani: *La pedagogia della preghiera in S. Agostino*, editioni Augustus, Palermo 1984.

Michael Grant: *Dějiny antického Říma*, BB art, Praha 1999.

Radislav Hošek (ed.): *Aurelius Augustinus. Říman, člověk, světec*, Vyšehrad, Praha 2000.

Ignác Antonín Hrdina: *Texty ke studiu konfesního práva I.*, Karolinum, Praha 2006.

Endre von Ivánka: *Plato christianus*, OIKOYMENH, Praha 2003.

Jan Poříz: *Manželství a sexualita u sv. Augustina*, Teologické texty 2/2008, 58-62.

Ctirad Václav Pospíšil: *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, Krystal OP – Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2006.

Václav Steiner: *Modlitba u svatého Augustina. Trinitární rozměr modlitby v jeho Výkladech na Žalmy*, Teologické texty 3/2008, 114-123.

Agostino Trapè: *Agostino, l'uomo e maestro di preghiera*, Città Nuova, Roma 1995.

Agostino Trapè: *Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Città Nuova, Roma 2001.

Agostino Trapè: *La règle de Saint Augustin. Commentée*. Abbaye de Bellefontaine 1993.

Další dostupná literatura týkající se tématu v ČJ:

Pro historický úvod:

Josef Češka: *Zánik antického světa*, Vyšehrad, Praha 2000.

Michael Grant: *Pád říše římské*, BB art, Praha 1997.

Pro teologickou část:

Lenka Karlíková: *Lidská mysl jako model Trojice podle Augustinova spisu De Trinitate*, in:

Lenka Karlíková: *Studie z patristiky a scholastiky*, OIKOYMENH, Praha 1997, 62-107.

Lenka Karlíková, *Milost a vůle podle Augustina*, OIKOYMENH, Praha 2006.

Počet znaků: 168 600.